

DISSENSI 49

**LOUIS
ALTHUSSER
UMANESIMO
E STALINISMO**

**I fondamenti teorici
della deviazione staliniana**



**DE DONATO
EDITORE**

Nella primavera del '72 il filosofo comunista inglese, John Lewis, dedica, sulla rivista del Partito comunista inglese, « *Marxism today* », due articoli al « caso Althusser ». Diagnosi: «dogmatismo acuto». Prognosi: «Il malato non dura ».

Il punto d'attacco è l'umanesimo. John Lewis non ha dubbi : la filosofia marxista è umanista. «È l'uomo che fa la storia ». L'uomo fa la storia « trascendendo » la storia. « L'uomo conosce soltanto ciò che fa ».

« La tesi di Althusser sulla rottura epistemologica » è «pura invenzione ». Dall'inizio alla fine, Marx è stato umanista e hegeliano, devoto dell'Uomo, dell'Alienazione della Negazione della Negazione (= trascendenza).

All' idealismo di John Lewis oppongo le tesi materialiste del marxismo-leninismo sulla storia, sulla lotta di classi e sulla filosofia. E ne traggo alcune conclusioni teoriche.

A proposito della « rottura epistemologica », tengo ferma la mia tesi, ma riprendo l'« autocritica » del '67: la mia deviazione teoreticista mi ha, dal '63 al '65, decisamente spinto in una concezione erronea della ' filosofia. Ne traggo le prime conseguenze: a proposito della storia del pensiero di Marx.

Ma soprattutto pongo la questione: perché questa discussione sull'umanesimo? Perché quest'ondata di ideologia borghese nel marxismo?

Là dove John Lewis tace, io parlo di politica.

E in primo luogo: il XX Congresso, la sua spiegazione pseudomarxista delle «violazioni della legalità socialista» con il culto personalità ». Le conseguenze

Ma occorre risalire al di là del XX Congresso: lunga lotta condotta dal movimento operaio per dare un taglio netto con l'ideologia borghese e assumere posizioni proletarie. Ora, il cuore dell'ideologia borghese è la coppia economicismo-umanesimo. L'umanesimo, quando non sia semplicemente un discorso generoso ma un sistema coerente e durevole, ha sempre un reciproco: l'economicismo. Anche nel movimento operaio. La prova- la seconda Internazionale.

La lotta è in corso.

L. A.

Ocr e conversione a cura di Natjus



Louis Althusser

UMANESIMO E STALINISMO

Indice

Avvertenza

I. Risposta a John Lewis

Cap. I, p. 9. - Cap. II, p. 17. - Cap. III, p. 18. - Cap. IV, p. 29.
- Cap. V, p. 51. - Cap. VI, p. 65. - Cap. VII, p. 83.

II. Nota su « la critica del culto della personalità »

III. Osservazioni su una categoria: « processo senza
Soggetto né Fine(i) »

UMANESIMO E STALINISMO

Avvertenza

Questo libro contiene un articolo e una *Nota* che porta la data del giugno 1972.

L'articolo, *Risposta a John Lewis*, è comparso, tradotto da Grahame Lock, in due numeri della rivista teorica e politica del Partito comunista di Gran Bretagna: « Marxism today » nell'ottobre e novembre 1972.

« Risposta »: perché, qualche mese prima (nei numeri di gennaio e febbraio '72), la stessa rivista aveva pubblicato un lungo articolo critico di John Lewis (filosofo comunista inglese noto per i suoi interventi su questioni politico-ideologiche), col titolo: *The Case Althusser*.

Il presente testo della *Risposta a John Lewis* riprende la versione inglese dell'articolo: vi ho apportato alcune correzioni, aggiunto qualche paragrafo di chiarimento e delle *Osservazioni*.

Ho aggiunto a questo testo una *Nota** inedita, che doveva all'inizio essere parte integrante della mia *Risposta*, e che avevo invece soppresso per non eccedere i limiti di un articolo già lungo.

Parigi, 1 maggio 1973.

Note

* Nella presente edizione italiana il testo della *Nota* è stato collocato di seguito a quello della *Risposta*. [N.d.T.]

I. Risposta a John Lewis

I.

Sono grato a « Marxism today » della pubblicazione dell'articolo di John Lewis sui miei saggi di filosofia marxista, *Pour Marx* e *Lire le Capital** (1965).

Al cospetto di tutti i membri della famiglia immobili, dei suoi colleghi silenziosi, il dottor John Lewis si è chinato sul « caso Althusser »¹. Lungamente. E ha emesso la sua diagnosi: il malato è affetto da « dogmatismo » acuto — una varietà « medievale ». La prognosi è infausta: il malato non andrà lontano.

È un onore per me: ma è anche l'occasione di spiegarmi, a dodici anni di distanza. Il mio primo articolo, che parlava del « giovane Marx » è infatti del 1960. Siamo nel 1972.

Dal 1960 ne è passata di acqua sotto i ponti della storia. Il movimento operaio ha vissuto avvenimenti importanti: la prosecuzione dell'eroica e vittoriosa resistenza del popolo vietnamita contro l'imperialismo più potente; la rivoluzione culturale proletaria in Cina (1966-69); il più imponente sciopero operaio della storia (dieci milioni di scioperanti in un mese) nel maggio '68 in Francia, sciopero che era stato preceduto e al quale si è aggiunta una profonda rivolta ideologica negli ambienti studenteschi e intellettuali piccolo-borghesi in Francia; l'occupazione della Cecoslovacchia da parte degli eserciti di altri paesi del Patto di Varsavia; la guerra d'Irlanda, ecc. La rivoluzione culturale, il maggio '68 e l'occupazione della Cecoslovacchia hanno avuto ripercussioni politiche e ideologiche nell'intero mondo capitalistico.

A distanza di tempo si può giudicare meglio. Lenin diceva: il criterio della pratica non è veramente valido se non quando è verificato su un « processo » di lunga durata. Quando una « verifica pratica » si è protratta per dodici, dieci, o anche sette anni, si può giudicare meglio, e vedere se si aveva ragione o torto, e in che cosa: anche al mio modesto livello. È veramente

un'ottima occasione.

Segnalo soltanto un dettaglio: nell'articolo di Lewis la storia politica del movimento operaio non trova posto. In *Pour Marx* (1965) avevo parlato di Stalin, del XX Congresso, e della scissione del movimento comunista Internazionale. Per Lewis, a quanto sembra, Stalin non è mai esistito, il XX congresso nemmeno, e così la scissione del movimento comunista internazionale, il maggio 1968; l'occupazione della Cecoslovacchia non è mai avvenuta e così la guerra d'Irlanda. Lewis è uno spirito puro, non si abbassa a parlare di politica.

Quando parla di filosofia, parla di filosofia. Punto e basta.

Bisogna dire che è così che fanno la maggioranza dei ' professori di filosofia ' nella nostra società borghese. Soprattutto non parlano mai di politica! No, parlano di filosofia. Punto e basta. Per questo Lenin li chiamava, citando Dietzgen, « servi diplomati » dello Stato borghese. Che miseria! Perché, in fin dei conti, dopo Platone, tutti i grandi filosofi hanno parlato di politica, e anche tutti i grandi filosofi borghesi, non solo i materialisti, ma anche gli idealisti: per esempio Hegel. Non lo dicevano: ma tutti sottintendevano, chi più chi meno, che fare filosofia è fare politica nella teoria; e avevano anche il coraggio di fare politica a carte scoperte, *parlando di politica*.

Grazie a Dio Lewis ha cambiato questa situazione. Lewis è un marxista e siamo nel 1972: dunque non ha più bisogno, lui, di parlare di politica. Comprendi chi può.

Sono grato a « Marxism today » anche perché assegna grande spazio alla filosofia. È giusto. Engels, Lenin certamente, ma anche Stalin!, e, beninteso, Gramsci e Mao l'hanno detto: la lotta di classe proletaria *ha bisogno di filosofia*. Ha bisogno non soltanto della scienza marxista della storia (il materialismo storico), ma anche della *filosofia* marxista (il materialismo dialettico). Perché?

Mi sia consentito di rispondere con una formula di cui mi assumo il rischio (personale): perché *la filosofia è, in ultima istanza* ², *lotta di classe nella teoria* ³.

Tutto questo è, come direbbe Lewis, perfettamente «ortodosso». Engels, citato da Lenin nel *Che fare?*, scriveva nel 1884, nella prefazione alla *Guerra dei contadini*: ci sono tre

forme di lotta di classe. La forma economica, la forma politica e la forma *teorica*. O, se si preferisce: la stessa lotta di classe esiste, dunque deve essere condotta dal proletariato, sotto la direzione del suo partito, nell'economia, nella politica e *nella teoria*. Nella teoria, il concentrato della lotta di classe si chiama filosofia.

Queste, si dirà, sono ancora e sempre parole. Ebbene, no. Queste parole sono per l'appunto *armi* per la lotta di classe nella teoria, e poiché la lotta di classe nella teoria è una ' parte ' della lotta di classe nel suo complesso, e poiché la forma più alta della lotta delle classi è la lotta di classe politica, le parole della filosofia sono armi per la battaglia politica.

Lenin ha scritto che « la politica è il concentrato dell'economia ». Si potrebbe scrivere: la filosofia è, in ultima istanza⁴, il concentrato *teorico* della politica. È una formula ' schematica E sia! In tre parole dice abbastanza bene ciò che vuol dire.

Tutto ciò che succede nella filosofia ha, in ultima istanza, non solo conseguenze politiche nella teoria, ma anche conseguenze politiche *nella politica*: nella lotta di classe politica.

Lo dimostreremo subito.

Certo, appena cito Engels e Lenin, Lewis dirà, una volta di più, che io parlo come « l'ultimo campione di un'ortodossia minacciata da gravi pericoli »⁵. O.K.! Mi proverò ora a difendere quella 'ortodossia' che si chiama teoria di Marx e di Lenin. Questa ortodossia i- minacciata, fin dalla nascita, da « gravi pericoli »? Certamente: quelli dell'ideologia borghese. Lewis dirà che io « grido nel deserto »? No!

I comunisti, quando sono marxisti, e i marxisti, quando sono comunisti, non gridano mai nel. deserto. Però possono essere relativamente soli.

Perché? Lo vedremo.

È dunque su questa base teorica marxista, « ortodossia », perché conforme alla teoria di Marx e di Lenin, che voglio fare i conti con j. Lewis e con i miei stessi errori. Sulla base della necessità della lotta di classe nella teoria proclamata da Engels e Lenin — e sulla base della definizione di filosofia che io propongo oggi (giugno 1972): *la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria*.

Lascerò dunque da parte tutti i rilievi 'psicologici ' che Lewis ha creduto bene, in conclusione del suo articolo, di consacrare allo « *stile di vita e di scrittura* di L. Althusser, *nel suo insieme* ». Per esempio, Lewis è molto turbato, dispiaciuto, preoccupato, da buon 'umanista ' qual è, del fatto che « Althusser argomenti in maniera minuziosa con un estremo dogmatismo » e questo lo fa pensare non agli scolastici, che erano grandi filosofi del Medioevo, ma agli « scolasti », ai commentatori dei commentatori, agli eruditi, a coloro che spaccavano in quattro i capelli filosofici, abbrutiti sulle citazioni... Grazie tante! Questa sottile 'psicologia ' non trova posto in un dibattito tra comunisti. Non intendo seguire Lewis su questo terreno.

Tratterò Lewis da compagno, militante di un partito fratello: il Partito comunista di Gran Bretagna.

Proverò a parlare un linguaggio semplice, chiaro, accessibile a tutti i nostri compagni.

Per non rendere troppo lunga la mia risposta, affronterò solo le questioni teoriche più importanti politicamente per noi, oggi, nel 1972.

II.

Per comprendere la mia risposta, occorre evidentemente che il lettore conosca nell'essenziale la critica ' radicale ' rivolta da Lewis ai miei ' saggi filosofici'.

Per riassumerla in breve si può dire così. Lewis mi rimprovera: 1. di non conoscere la *filosofia* di Marx; 2. di non conoscere la storia della *formazione* del pensiero di Marx.

In breve, mi rimprovera di non conoscere la *teoria marxista*.
È nel suo diritto.

Riprenderò dunque questi due punti, uno dopo l'altro.

III.

Primo punto: « *Althusser non conosce la filosofia di Marx* ».

Per dimostrarlo Lewis adotta un metodo semplice. Espone la filosofia di Marx come la intende lui. Poi vi mette accanto la filosofia, di Marx così come la intende « Althusser ». Basta confrontare perché la differenza balzi agli occhi.

Seguiamo dunque il nostro Virgilio nella selva della filosofia marxista, e vediamo come Lewis riassume, secondo il suo pensiero, la filosofia di Marx. Secondo lui essa è racchiusa in tre formule, che chiamerò *tesi*⁶.

1. *Tesi n. 1* «È l'uomo che fa la storia».

Giustificazione di Lewis: nessun bisogno di giustificazioni, perché la cosa salta agli occhi, è evidente, è di dominio pubblico. *Esemplificazione* di Lewis: la rivoluzione. È l'uomo che fa la rivoluzione.

2. *Tesi n. 2* « L'uomo fa la storia rifacendo la storia già fatta, " trascendendo " per mezzo della " negazione della negazione ", la storia già fatta ».

Giustificazione di J. Lewis: poiché è l'uomo che fa la storia, per fare la storia, l'uomo deve trasformare la storia che egli stesso ha già fatta (dal momento che è l'uomo che fa la storia); trasformare ciò che si è fatto, significa « trascenderlo », cioè negare ciò che esiste, e poiché ciò che esiste è la storia che l'uomo ha fatto, equivale a negare la storia già negata. Fare la storia è, dunque, « negare la negazione » della negazione della negazione, e così all'infinito. *Esemplificazione di J. Lewis*: la rivoluzione. Per fare la rivoluzione l'uomo « trascende » (« nega ») la storia esistente, essa stessa « negazione » della storia precedente, ecc.

3. Tesi n. 3 « L'uomo non conosce che quello che fa ».

Giustificazione di J. Lewis: nessuna giustificazione. Mancanza di spazio nell'articolo? Difendiamo la causa di J. Lewis. Lewis potrebbe invocare la pratica scientifica e dire che il ricercatore « non conosce che quello che fa », perché è lui che « fa » sia le dimostrazioni (matematiche), sia le prove (sperimentali). *Esemplificazione* di J. Lewis: nessuna esemplificazione. Proviamo a illustrare la sua tesi. T. Lewis potrebbe giustamente prendere la *storia* come esempio: l'uomo conosce la storia poiché è lui che la fa (tesi di G. B. Vico = « verum factum »)⁷.

Ecco le tre tesi che riassumono la filosofia di Marx, nel pensiero di J. Lewis:

Tesi n. 1 È l'uomo che fa la storia.

Tesi n. 2 L'uomo fa la storia transcendendo la storia.

Tesi n. 3 L'uomo non conosce che quello che fa.

Tutto questo è molto semplice. Tutti 'capiscono' le parole: uomo, fare, storia, conoscere. C'è soltanto una parola un po' complicata, una parola da "filosofi": la «transcendenza», o « negazione della negazione ». Ma, se lo volesse, J. Lewis non potrebbe forse dire la cosa un po' più semplicemente? Invece di dire: l'uomo fa la storia transcendendola per mezzo della « negazione della negazione », potrebbe dire: l'uomo fa la storia trasformandola, ecc. Non sarebbe forse più semplice?

Ciononostante una piccola difficoltà rimane. Quando J. Lewis dice che è l'uomo che « fa » la storia, tutti lo capiscono: o piuttosto tutti *credono* di capirlo. Ma quando si tratta di andare un po' più a fondo nella negazione, quando J. Lewis onestamente si pone (dentro di sé) la domanda: « *come fa* l'uomo a *fare* la storia? », allora ci si accorge che c'era un problema delicato là dove tutto sembrava semplice, una certa oscurità là dove tutto sembrava chiaro.

Cosa c'era di oscuro? La piccola parola: *fare* (nella tesi « È l'uomo che *fa* la storia »). Cosa può voler dire infatti questa piccola parola: *fare*? quando si tratta *della storia*, beninteso! Perché quando si dice « ho fatto una sciocchezza » oppure « ho fatto il giro del mondo » o quando un falegname dice « ho fatto un tavolo », ecc. tutti capiscono subito cosa vuol dire: *fare*. Il

senso della parola cambia secondo le espressioni, ma in ogni espressione si può spiegare che cosa vuol dire *fare*.

Ad esempio, quando un falegname « fa » un tavolo, vuol dire che lo fabbrica. Ma *fare* la storia? Cosa può voler dire? Quanto al falegname, lo conosciamo, ma *l'uomo* che fa la storia, chi è? Lo conoscete voi questa « specie d'individuo », come diceva Hegel?

Allora J. Lewis si mette al lavoro. Non cerca di evitare la difficoltà: raffronta. E ci spiega la cosa. Ci dice: « fare », nel caso della storia, vuol dire « trascendere » (negazione della negazione), cioè trasformare la materia prima della storia esistente superandola. Bene.

Ma anche il falegname che « fa » un tavolo ha dinanzi a sé una « materia prima esistente »: il legno. E trasforma il legno in tavolo. Ma J. Lewis non direbbe mai che il falegname « trascende » il legno per « farne » un tavolo. E avrebbe ragione. Perché se lo dicesse, il primo falegname che capita, e tutti i falegnami e tutti i lavoratori del mondo lo manderebbero a quel paese, lui e la sua « trascendenza ». J. Lewis impiega la « trascendenza » *solo* per la storia. Perché? Nell'articolo, J. Lewis non lo spiega.

A mio avviso Lewis ci tiene alla sua « trascendenza » per la ragione seguente: perché la « materia prima » della storia, è già *storia*. Per il falegname, la materia prima è il legno. Ma il falegname che « fa » il tavolo, non dirà mai di essere stato lui che ha « fatto » il legno, perché sa fin troppo bene che il legno « lo produce la natura »: perché un albero si possa tagliare in assi, bisogna prima che sia cresciuto nelle foreste, da - qualche parte nel paese, o a migliaia di chilometri sotto l'equatore.

Ora, per Lewis, è l'uomo che ha già *fatto* la storia con la quale *fa* la storia! Nella storia, l'uomo produce dunque tutto: non solo il risultato, il prodotto del suo « lavoro » (la storia), ma, in precedenza la materia prima che trasforma (la storia) in storia. Aristotele diceva che l'uomo è un animale a due zampe, ragionevole, parlante e politico. Franklin, citato da Marx (nel *Capitale*), diceva che l'uomo è un « tool-making animal ». J. Lewis è filosofo di altra levatura. J. Lewis pensa che l'uomo non è soltanto un « animale che fabbrica utensili », ma un animale creatore di storia, nel senso forte, dal momento che fa *tutto*: « fa » la materia prima (la storia), gli strumenti di

produzione (J. Lewis tace su questo punto! e non è un caso, altrimenti sarebbe obbligato a parlare della lotta delle *classi*, ed il suo « uomo » non starebbe più in piedi), e naturalmente il prodotto finale: la storia.

Avete mai visto al mondo un essere dotato di un simile potere? Sì: esiste nella tradizione della cultura umana. È Dio. Solo Dio « fa » la materia con la quale « fa » il mondo. Ma vi è una differenza molto importante: il Dio di Lewis non sta fuori del mondo, l'uomo-dio creatore della storia non è affatto fuori della storia: è *dentro*.

Questo complica infinitamente le cose! Ed è appunto perché il piccolo dio umano onnipotente di J. Lewis, e cioè l'« uomo », è *dentro* la storia (« in situazione », come diceva Sartre), che J. Lewis gli attribuisce non un potere di creazione *assoluto* (quando si crea tutto, è relativamente facile: non vi è alcun problema!), bensì qualcosa di ancora più stupefacente: il potere di « trascendenza », la possibilità di *negare-superare* all'infinito verso l'alto la storia contingente *dentro la quale* egli vive, il potere di trascendere la storia per mezzo della *libertà umana* ⁸.

L'ometto J. Lewis è un piccolo dio laico, che è, come tutti, cioè come tutti gli esseri viventi, « dentro il bagno », ma è dotato del prodigioso potere di libertà di tirar fuori la testa dall'acqua ogni momento e di mutare il « livello » dell'acqua. Un piccolo dio sartriano sempre « in situazione » nella storia, dotato del potere inaudito di « superare » ogni situazione e di dominare tutte le « situazioni », tutti i problemi, di risolvere tutte le difficoltà della storia, e di andare verso i giorni futuri che cantano la rivoluzione umana e socialista: l'uomo è per sua essenza un *animale rivoluzionario* in quanto è un animale *libero*.

Scusatemi, lettori non-filosofi. Noialtri, filosofi, conosciamo bene questa vecchia musica idealista. Noialtri, filosofi comunisti, sappiamo che questa musica filosofica ha sempre avuto degli effetti politici.

I primi che hanno parlato di « trascendenza » in filosofia sono stati i filosofi idealisti-religiosi della scuola di Platone: platonici e neoplatonici. Essi avevano un bisogno vitale della « trascendenza » per costruire la loro teologia filosofica o religiosa, e questa teologia era allora la filosofia ufficiale dello Stato schiavista. Più tardi, nel Medioevo, i teologi agostiniani e

tomisti ripresero la categoria della « trascendenza » in quei sistemi filosofici che servivano gli interessi della Chiesa e dello Stato feudale (la Chiesa: apparato dello Stato, e apparato ideologico di Stato n. 1 dello Stato feudale). È necessario commentare?

Molto più tardi, con l'avvento al potere della borghesia, la « trascendenza » ha ricevuto, nella filosofia hegeliana, una nuova funzione: era sempre la stessa categoria, ma « imballata » nella tela di lino della « negazione della negazione », serviva questa volta lo Stato borghese. Era, molto semplicemente il *nome* filosofico della *libertà borghese*. Era rivoluzionaria, allora, rispetto ai sistemi filosofici della « trascendenza » feudale: ma era borghese al cento per cento, e tale resta.

In seguito, per non citare che lui (poiché, dopo di lui, la « trascendenza » autoritaria o escatologica fiorisce, al giorno d'oggi, presso una gran quantità di teologi, alcuni reazionari, ma altri assai progressisti, in Germania, Olanda, America latina, passando per la Spagna), Jean-Paul Sartre ha ripreso la cosa, nella sua teoria dell'« uomo in situazione »: versione piccolo-borghese della libertà borghese. Il borghese non ha più lo stesso bisogno di credere né può più far credere, negli anni 1940-1970, che la libertà è onnipotente. Ma l'intellettuale piccolo-borghese sì! Tanto più esalta il potere della *sua* libertà (« trascendenza », « negazione della negazione ») quanto più essa viene schiacciata e cancellata dallo sviluppo dell'imperialismo. Un piccolo borghese *isolato* può anche protestare: non succede nulla. Quando *masse* di piccolo-borghesi si ribellano, può succedere molto di più: ma gli effetti della loro ribellione si misurano, si congiungono o cozzano contro le condizioni oggettive della lotta delle classi. La *libertà* piccolo-borghese a questo punto incontra la *necessità*.

Lewis, a sua volta, riprende la vecchia canzone nel 1972, nella rivista del Partito comunista britannico. Vorrei, se mi è consentito, rassicurarlo: non grida « nel deserto »! Egli non è il solo, è in una compagnia comunista abbastanza numerosa. Lo sanno tutti. Ma perché dei comunisti intonano apertamente, dopo gli anni '60, questa filosofia della libertà piccoloborghese dichiarandola *marxista*? Lo vedremo.

IV.

Ma innanzitutto voglio, a mia volta, procedere anch'io come J. Lewis. Metterò le tesi della filosofia marxista-leninista a fianco delle tesi della « filosofia marxista » di Lewis. E tutti potranno confrontare e giudicare.

Riprenderò nell'ordine le tesi di J. Lewis. Così le cose saranno più chiare. Faccio un grande favore a Lewis riprendendo l'ordine delle sue tesi: perché quest'ordine è idealista. Ma mi posso permettere di fargli questo omaggio,

Per comprendere ciò che segue, stabiliamo una convenzione: per ogni *tesi* (1, 2, 3), io comincerò col ricordare la tesi di J. Lewis — poi passerò alla tesi del marxismo-leninismo. Userò per il marxismo-leninismo la sigla: *M.L.*

Che cos'è « l'uomo » che « fa » la storia? Mistero⁹.

Cosa sono *le masse* che « fanno la storia »? In una società divisa in classi: sono le masse *sfruttate*, cioè le classi, strati e categorie sociali sfruttati, raggruppati attorno alla classe sociale sfruttata *capace* di unificarli e metterli in movimento contro le classi dominanti, che detengono il potere dello Stato.

La classe sfruttata « capace di... » non è sempre *la classe più sfruttata*, o lo « strato » sociale *più miserabile*.

Così, nell'Antichità non sono stati gli schiavi, salvo in qualche periodo (Spartaco), che hanno « fatto » la storia nel senso forte, sociale e politico, del termine, ma piuttosto le classi più sfruttate tra quelle di uomini « liberi » (a Roma « la plebe » urbana o agraria)¹⁰.

Così, sotto il capitalismo, ciò che Marx ha chiamato « sottoproletariato » comprende gli uomini più miserevoli, i « Lazzari della classe dei salariati »¹¹. Ma è attorno al proletariato (la classe sfruttata nella *produzione* capitalistica) che si unificano le masse che « fanno la storia » e che « faranno la storia », nella fattispecie la rivoluzione che esploderà nell'«

anello più debole » della catena imperialista mondiale.

Alla tesi di J. Lewis (è l'uomo che fa la storia), il M.L. ha sempre opposto la tesi: sono le masse che fanno la storia. E nella società capitalistica *le* masse non sono affatto « *la* massa » dell'« aristocrazia intellettuale » o degli ideologi del fascismo, ma l'insieme delle *classi*, strati, categorie sociali sfruttati uniti intorno *alla* classe sfruttata *nella grande produzione*, la sola capace di unirle e di guidare la loro azione all'assalto dello Stato borghese: il proletariato. Confrontate pure.

2. Tesi n. 2

J.L.: «L'uomo fa la storia "trascendendo" la storia ».

M.L.: « La lotta delle classi è il motore della storia ». (Tesi contenuta nel *Manifesto del Partito comunista*, 1847.)

Qui le cose divengono estremamente interessanti. Perché il M.L. frantuma il sistema filosofico di Lewis. Come?

J. Lewis diceva: « È l'uomo che fa la storia ». Il M.L. risponde: « Sono *le masse* ».

Ma fin quando si resta fermi a queste proposizioni, si ha l'impressione che il M.L. dia certo una risposta differente, *ma ad uno stesso problema*. Il medesimo problema può essere posto in questi termini: *chi* è che *fa* la storia? Il problema presuppone dunque che la storia sia il risultato dell'azione (fare) di un *soggetto* (chi?). Per J. Lewis, questo soggetto è « l'uomo ». Per il M.L., questo soggetto sono le masse.

Sì e no. Quando abbiamo dato un breve saggio della definizione di masse, quando abbiamo girato attorno a questo concetto, ci siamo accorti che la questione era abbastanza complicata: in effetti, le masse sono *svariate* classi, strati e categorie sociali raggruppati in un *insieme* nel contenuto complesso e *in movimento* (le posizioni dei diversi classi e strati, e delle frazioni di classi all'interno delle classi, *cambiano* nel corso di uno stesso processo storico o rivoluzionario). Si tratta nei nostri paesi di decine di milioni di uomini, in Cina di centinaia di milioni di uomini! Per limitarci a questo semplice argomento: si può ancora considerare di aver a che fare con un « soggetto » identificabile per mezzo dell'unità della sua « personalità »? A confronto del « soggetto » di J. Lewis — « l'uomo », semplice e nudo come una bella canna da pesca o

come un figurino che si possono tenere nella mano o indicare col dito — il « soggetto »/ *masse* pone dei grossi problemi d'identità e d'identificazione. Un soggetto è anche un essere di cui si può dire « è lui! ». Del « soggetto »/*masse*, come fare per dire « è lui »?

Per l'appunto la tesi del *Manifesto* (la lotta delle classi è il motore della storia) *sposta la domanda*: ci mette di fronte al problema — e al principio della sua corretta impostazione, e perciò della sua soluzione. Sono le masse che « fanno » la storia, ma « è la lotta delle classi che è il motore della storia ». Alla domanda di J. Lewis: come fa l'uomo a fare la storia? Il M.L. risponde facendo sparire le categorie filosofiche idealistiche di J. Lewis, per imporne delle altre.

Non si parla più dell'« uomo ». Questo è chiaro. Ma nella proposizione: « la lotta delle classi è il motore della storia » non esiste più il problema del « fare » la storia. Non esiste più il problema del « fare », cioè non esiste più il problema del soggetto della storia: *chi* fa la storia?

Il M.L. ci risponde in tutt'altro modo: è la lotta delle classi (nuovo concetto) che è il motore (nuovo concetto) della storia — che sposta, fa avanzare, « muove » la storia: e compie le rivoluzioni.

Questa tesi ha una grandissima importanza: perché *pone al primo posto la lotta delle classi*.

Nella tesi precedente: « sono le masse che fanno la storia », veniva messo l'accento 1. sulle classi sfruttate unificate attorno alla classe, ecc. e 2. sulla loro capacità di trasformazione rivoluzionaria dei rapporti sociali. Erano dunque le masse che venivano messe al primo posto.

Nella tesi del *Manifesto*, ciò che viene messo al primo posto, non sono più solamente le classi sfruttate ecc., ma la lotta delle classi. Questa tesi si rivela subito decisiva per il marxismo-leninismo. Essa traccia infatti una linea di demarcazione radicale tra rivoluzionari e riformisti. Cercherò di semplificare la cosa al massimo senza tradire l'essenziale.

Per i *riformisti* (anche se si dichiarano marxisti), non è la lotta delle classi che occupa il primo posto: sono le classi. Prendiamo un esempio semplice, e supponiamo che non esistano che due classi. Per il riformista, le classi esistono *prima* della lotta di classe, un po' come due squadre di rugby

esistono, ciascuna dalla sua parte, prima della partita. Ogni classe esiste nel suo proprio campo, vive nelle sue peculiari condizioni di esistenza: una classe può anche sfruttare l'altra, ma questo non costituisce ancora la lotta delle classi. Un giorno, le due classi si incontrano, si affrontano, e solo allora comincia la lotta di classe. Esse si scontrano, la battaglia diventa aspra e finalmente la classe sfruttata ha il sopravvento sull'altra: è la rivoluzione — oppure soccombe nella lotta: è la controrivoluzione. Si rivolti la cosa come si vuole, vi si troverà sempre presente lo stesso concetto: le classi esistevano *prima* della lotta delle classi, *indipendentemente* dalla lotta delle classi e la lotta delle classi sopraggiunge soltanto *in un secondo momento* ¹².

Per i *rivoluzionari*, al contrario, non si possono separare le classi dalla lotta delle classi. La lotta delle classi e l'esistenza delle classi costituiscono un'unica realtà. Perché vi siano delle classi in una « società », bisogna che la società sia *divisa* in classi: questa divisione non si opera *a cose fatte*, è lo sfruttamento di una classe da parte dell'altra, cioè la lotta delle classi, che costituisce la *divisione* in classi. Lo sfruttamento è già lotta di classe. Bisogna dunque partire dalla lotta delle classi per capire la divisione in classi, per comprendere l'esistenza e la natura delle classi. *Bisogna dunque mettere la lotta delle classi al primo posto.*

Ma allora, è necessario subordinare la tesi 1 (sono le masse che fanno la storia) alla tesi 2 (la lotta delle classi è il motore della storia). Ciò vuol dire che la capacità rivoluzionaria delle masse si misura in funzione della *lotta delle classi*. Ma allora non è più sufficiente analizzare ciò che accade nel campo delle classi sfruttate: bisogna anche, contemporaneamente, considerare ciò che accade nel campo avversario, dalla parte degli sfruttatori. Meglio, si deve superare la visione del campo di rugby, cioè delle due classi che si scontrano, per analizzare ciò che avviene *e* delle classi sfruttate *e* delle loro antagoniste: e cioè *la lotta delle classi*. Primato assoluto della lotta delle classi (Marx, Lenin). Mai dimenticare la lotta delle classi (Mao).

Ma attenzione all'idealismo! La lotta delle classi non si svolge mai sospesa nell'aria, né su un campo da rugby convenzionale: essa è ancorata al modo di produzione, e cioè

di sfruttamento, peculiare di una società di classi. Bisogna analizzare *la materialità* della lotta delle classi: la sua *esistenza* materiale. Questa materialità è, in ultima istanza, l'unità dei rapporti di produzione e delle forze produttive *sotto* i rapporti di produzione di un modo di produzione dato, in una formazione sociale storica concreta. Questa materialità è la « base » (*Basis*: Marx) della lotta delle classi, e nello stesso tempo la sua esistenza materiale, perché è nella produzione che ha luogo lo sfruttamento, è nelle condizioni materiali dello sfruttamento che si fonda l'antagonismo di classe, la lotta delle classi. Questa profonda verità è stata espressa dal M.L. nella famosa tesi della lotta di classe al livello delle infrastrutture, della « economia », dello sfruttamento di classe — e nella tesi del *radicamento di tutte le forme della lotta delle classi nella lotta di classe economica*. Solo a questa condizione, la tesi rivoluzionaria del primato della lotta delle classi diviene materialista.

Chiarito questo, il problema del « soggetto » della storia sparisce. La storia è un immenso sistema « *naturale-umano* » in movimento, il cui motore è la lotta delle classi. La storia è un processo, e un *processo senza soggetto* ¹³. Il problema di come « *l'uomo* fa la storia » scompare completamente; la teoria marxista lo rigetta definitivamente al luogo in cui nasce: dentro l'ideologia borghese.

Con esso sparisce anche la « necessità » del concetto di « trascendenza », di cui l'uomo sarebbe il soggetto.

Questo non vuol dire che il M.L. perde di *vista* per un solo istante gli uomini reali. Al contrario! Dal momento che è proprio per *vederli* così come sono e per liberarli dallo sfruttamento, che il M.L. compie questa rivoluzione: sbarazzarsi dell'ideologia borghese dell'« uomo » come soggetto della storia, *sbarazzarsi del feticismo « dell'uomo »*.

Alcuni si indigneranno del fatto che io osi parlare del feticismo dell'« uomo »; senza dubbio coloro che traggono dal capitolo di Marx sul « feticismo della merce » due conclusioni idealistiche necessariamente complementari: la condanna della « reificazione »¹⁴ e l'esaltazione della *persona* (ma la coppia concettuale *persona/cosa* è alla base di tutta l'ideologia borghese! I rapporti *sociali* non sono mai, salvo che per il diritto e l'ideologia *giuridica* borghese, dei « rapporti tra

persone »!). Tuttavia è lo stesso meccanismo della illusione sociale che entra in gioco, quando si ritiene che un rapporto sociale è la qualità naturale, attributo naturale di una *sostanza* o di un *soggetto*. Lo stesso accade per il valore: questo rapporto sociale « appare », nell'ideologia borghese, come la qualità naturale, l'attributo naturale della merce o del denaro. Lo stesso accade per la lotta delle classi: questo rapporto sociale « appare », nell'ideologia borghese, come la qualità naturale, l'attributo naturale dell'« uomo » (libertà, trascendenza). In ambedue i casi il rapporto sociale « viene fatto sparire »: la merce o Toro hanno valore *per natura*, l'« uomo » è libero e fa la storia *per natura*.

Se l'« uomo » di J. Lewis scompare, ciò non vuol dire che scompaiono gli uomini reali. Più semplicemente essi sono, per il M.L., tutt'altra cosa che delle copie, moltiplicate all'infinito, dell'immagine borghese originaria dell'« uomo », soggetto libero per natura. Facciamo bene attenzione agli avvertimenti di Marx: « Il mio metodo analitico *non parte dall'uomo*, ma da un dato periodo economico della società » (*Glosse a Wagner*, in *Scritti di economia politica*, Roma 1963, p. 178). « La società *non è composta di individui* » (*Grundrisse*).

Una cosa è sicura: non si può *partire* dall'uomo, perché significherebbe partire da un'idea borghese dell'« uomo », e perché lo stesso *partire* dall'uomo, altrimenti detto punto di partenza assoluto (cioè da una « essenza ») appartiene alla filosofia borghese. Questo concetto dell'« uomo » da cui bisogna « partire » come da un punto di partenza assoluto è il fondamento di tutta l'ideologia borghese, nonché l'anima della stessa grande economia politica classica. « L'uomo » è un mito ¹⁵ tipico dell'ideologia borghese: il M.L. non può *partire* dall'« uomo ». Esso « parte dal periodo sociale economicamente dato »: e al termine della sua analisi, può « *arrivare* » agli uomini reali. Questi uomini sono allora il *punto d'arrivo* di un'analisi che parte dai rapporti sociali del modo di produzione esistente, dai rapporti di classe, e dalla lotta delle classi. Questi uomini sono tutt'altra cosa dall'« uomo » dell'ideologia borghese.

« La società non è *composta di individui* », dice Marx. Effettivamente: la società non è una « composizione », un'« addizione » di individui; essa è costituita dal sistema dei rapporti sociali entro cui vivono, lavorano e lottano *i suoi*

individui. Effettivamente: la società non è composta di individui in generale, qualunque, che sarebbero altrettante copie dell'« uomo »; perché ogni società ha *i suoi* individui, storicamente e socialmente determinati. L'individuo-schiavo non è l'individuo-servo né l'individuo-proletario, e così è per l'individuo che appartiene alla classe dominante corrispondente. Nello stesso senso, anche una classe non è « composta » d'individui qualunque; ogni classe ha *i suoi* individui, modellati, pur nelle loro individualità diverse, dalle loro condizioni di vita, di lavoro, di sfruttamento e di lotta — dai rapporti della lotta delle classi. Nella loro massa, gli uomini reali sono ciò che le condizioni di classe ne fanno. Queste condizioni non dipendono dalla « natura » borghese dell'uomo: la libertà. Al contrario le loro libertà, le forme e i limiti di queste libertà, la loro volontà di lotta, dipendono da queste condizioni.

Se il problema dell'« uomo soggetto della storia » scompare, ciò non vuol dire che scompare il problema *dell'azione politica*. Al contrario! La critica del feticismo borghese dell'« uomo » le conferisce tutta la sua centralità, subordinandola alle condizioni della lotta di classe, che non è una lotta individuale, ma diviene una lotta di massa *organizzata* per la conquista e la trasformazione rivoluzionaria del potere di Stato e dei rapporti sociali. Questo non vuol dire che la questione del *partito* rivoluzionario sparisca: perché senza di questo la conquista del potere di Stato da parte delle masse sfruttate, guidate dal proletariato, è impossibile. Ma questo vuol dire che il « ruolo dell'individuo nella storia », l'esistenza, la natura, la pratica e gli obiettivi del partito rivoluzionario non sono determinati dalla onnipotenza della « trascendenza », cioè della libertà dell'« uomo », ma da altre condizioni: dallo stato della lotta di classe, dallo stato del movimento operaio, dall'ideologia del movimento operaio (piccolo-borghese o proletaria), e dal suo rapporto con la teoria marxista, dalla sua linea di massa e dalla sua pratica politica di massa.

3. Tesi n. 3

J.L.: « L'uomo conosce soltanto ciò che *fa* ». M.L.: « Si conosce soltanto ciò che *è* ».

A bella posta oppongo i termini in tutta la loro brutalità: perché si possa rilevare la differenza.

Per J. Lewis l'« uomo » non conosce che ciò che « fa ». Per il materialismo dialettico, filosofia del M.L., non si può conoscere che ciò che è. È la tesi materialistica fondamentale: « il primato dell'essere sul pensiero ».

Questa tesi è, di volta in volta, tesi di esistenza, tesi di materialità e tesi di obiettività. Essa afferma che non si può conoscere che ciò che *esiste*; che il principio di ogni esistenza è la *materialità*: e che ogni esistenza è *oggettiva*, cioè « anteriore » alla « soggettività » che la conosce, e indipendente da essa.

Non si conosce che ciò che è. Questa tesi, difficile a comprendersi, e facile a venire distorta nel suo senso reale, *sostiene* tutte le tesi marxiste sulla conoscenza. Mai Marx e Lenin hanno negato « l'attività » del pensiero, il lavoro della sperimentazione scientifica, dalle scienze della natura fino alla scienza della storia, il cui laboratorio è la lotta delle classi. Al contrario! Marx e Lenin hanno insistito sul valore di questa attività. Essi hanno anche, in varie occasioni, detto e ripetuto che certi filosofi idealisti (ad esempio Hegel) avevano capito meglio, benché sotto forme « mistificate », questa « attività », che non alcuni filosofi materialisti non dialettici. Da ciò si perviene alla formulazione dialettica delle tesi della filosofia marxista. Ma, ed è in questo che esse sono lontane da J. Lewis, *il M.L. ha sempre subordinato le tesi dialettiche al primato delle tesi materialistiche*. Così la celebre tesi del primato della pratica sulla teoria: essa non ha senso se non subordinata alla tesi del primato dell'essere sul pensiero. Senza di ciò essa cade nel soggettivismo, nel pragmatismo, nello storicismo. Grazie alla pratica (di cui la pratica scientifica è la forma più elaborata) si può conoscere ciò che è: primato della pratica sulla teoria. Ma dentro la pratica non si conosce mai che ciò che è: primato dell'essere sul pensiero.

« Non si conosce che ciò che è ». Per la natura non vi dovrebbe essere alcun problema: chi può pretendere che l'« uomo » abbia « fatto » la natura che egli stesso conosce! Soltanto gli idealisti, e in più una razza di idealisti deliranti, che attribuissero all'uomo l'onnipotenza di Dio. Ma anche gli idealisti non sono tanto sciocchi.

Ma la storia? Sappiamo che la tesi « È l'uomo che fa la

storia » non ha alcun senso, e ciononostante una traccia dell'illusione cui dà luogo permane nell'idea che la storia sarebbe *più facile* da conoscere della natura perché tutto di essa sarebbe « umano ». È l'idea di G. B. Vico.

Su questo punto la posizione del M.L. è categorica: la storia è difficile da conoscere quanto la natura, anzi, forse più difficile ancora. Perché? Perché le « masse » non hanno con la storia lo stesso rapporto *praticodiretto* che hanno con la natura (nel lavoro per la produzione), perché esse sono sempre *separate* dalla storia a causa della *illusione di conoscerla* prodotta dal fatto che ogni classe dominante offre loro « la sua » spiegazione della storia: sotto la forma della sua ideologia, che è dominante, che serve i suoi interessi di classe, cementa la sua unità, e mantiene le masse sotto il suo sfruttamento.

Guardate il Medioevo: la Chiesa attraverso i suoi ideologi, offriva a tutti i fedeli, cioè a tutti gli sfruttati, ma anche ai feudatari e a se stessa, una spiegazione molto semplice e chiara della storia: la storia è fatta da Dio ed obbedisce alle leggi, cioè ai fini, della Provvidenza. Una « spiegazione » di massa.

Guardate il secolo XVIII in Francia: la situazione è differente, la borghesia non è ancora al potere, essa è critica e rivoluzionaria. Ebbene essa offre a tutti gli uomini (senza distinzione di classe! ai borghesi e ai loro alleati, ma anche alle masse che sfrutta) una spiegazione « luminosa » della storia: la storia è mossa dalla Ragione, ed essa obbedisce alle leggi, cioè ai fini, della Verità, della Ragione e della Libertà. Una « spiegazione » di massa.

Se la storia è difficile da conoscere scientificamente, è perché tra la storia reale e le masse vi è sempre una barriera, una separazione: *una ideologia di classe della storia, una filosofia di classe della storia* alla quale le masse di uomini *credono* « spontaneamente » perché questa ideologia è inculcata loro dalla classe dominante o in ascesa e perché serve all'unificazione di questa classe e le garantisce le condizioni dello sfruttamento. Così la borghesia stessa è già nel XVIII secolo una classe sfruttatrice.

Per giungere a squarciare questa « cortina » di fumo ideologico idealistico delle classi dominanti, sono state necessarie le circostanze eccezionali della prima metà del XIX secolo: l'esperienza delle lotte di classe nelle rivoluzioni in

Francia (1789, 1830), e le prime lotte di classe proletarie, *più* l'economia politica inglese, *più* il socialismo francese. Il risultato del concorso di queste circostanze, fu la scoperta di Marx che, per primo, aprì alla conoscenza scientifica il « Continente-Storia ».

Ma nella storia come nella natura, l'uomo non conosce che ciò che è, e non ciò che « fa ». Il fatto che sia necessario un enorme lavoro scientifico e una gigantesca mole di lotta pratica per giungere a conoscere ciò che è, non cambia niente al fondo alle cose. Non si conosce che ciò che è, anche se ciò che è *cambia*, sotto l'effetto della dialettica materiale della lotta delle classi; anche se ciò che è non è conosciuto che a condizione di essere *trasformato*.

Ma bisogna andare oltre. Abbiamo notato che la tesi del M.L. non è « *l'uomo* non conosce che ciò che è », ma bensì: « non *si* conosce che ciò che è » ¹⁶. Anche qui « l'uomo » è sparito. Bisogna dire infatti che la storia della « produzione » delle conoscenze è, proprio come la storia, anch'essa *un processo senza soggetto*, e che le conoscenze scientifiche nascono (nella scoperta di un individuo, di uno studioso ecc.) come il risultato storico di un processo dialettico, senza Soggetto né Fine. Così la scienza marxista: essa è nata nella « scoperta » di Marx, ma come il risultato di un processo dialettico in cui si sono combinate, sullo sfondo delle lotte di classe borghese e proletaria, la filosofia tedesca, l'economia politica inglese e il socialismo francese. I comunisti lo sanno.

Gli scienziati, in genere, non lo sanno. Ma se i comunisti lo vogliono, e ne sanno abbastanza di storia delle scienze, possono aiutare gli scienziati (compresi quelli che si occupano delle scienze della natura, compresi i matematici) a capirlo. Perché tutte le conoscenze scientifiche, in tutti i campi, sono il risultato di un processo senza Soggetto né Fine. Tesi rude, difficile da capire, senza dubbio, ma che può fornire delle « prospettive » di una certa importanza, non solo per il lavoro scientifico, ma anche per la lotta politica.

V.

Tutte queste tesi filosofiche, queste posizioni filosofiche (tesi = posizioni) provocano degli *effetti* nelle pratiche sociali: e tra esse, nella pratica politica e nella pratica scientifica.

Ma è necessario generalizzare: non sono soltanto le tesi filosofiche che abbiamo appena ricordate a provocare questi effetti, ma *tutte* le tesi filosofiche. Perché, se esiste un concetto abbastanza comune, anche presso i marxisti, è quello della filosofia come pura contemplazione, pura speculazione *disinteressata*. Ora, questo concetto corrente è la rappresentazione interessata che l'idealismo dà di se medesimo. È una mistificazione dell'idealismo, necessaria all'idealismo, quella di rappresentare la filosofia come puramente speculativa, come puro svelamento dell'Essere, dell'Origine e del Senso. Anche i filosofi speculativi, anche le filosofie che si accontentano di « *interpretare il mondo* » sono attive e pratiche: hanno come fine (dissimulato) di intervenire sulla realtà, sull'insieme delle pratiche sociali, sui loro campi e sulla loro « gerarchia », non foss'altro che per mitizzarle, consacrarle o piegarle, allo scopo di preservare o riformare « lo stato di cose esistente » contro le rivoluzioni sociali, politiche, ideologiche o i contraccolpi ideologici delle grandi scoperte scientifiche. Le filosofie « speculative » hanno politicamente *interesse* a far credere di essere *disinteressate* o semplicemente « morali », e non realmente pratiche e politiche: per raggiungere i propri fini pratici all'ombra del potere costituito che esse sostengono con i loro argomenti. Che questa strategia sia « cosciente » e deliberata, o « incosciente », questo importa poco: sappiamo che non è la coscienza il motore della storia, neppure in filosofia.

Ricordate la definizione che ho proposto per la filosofia. Essa si può dunque estendere ad ogni filosofia: la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria.

Se la filosofia è *lotta di classe* nella teoria, se essa dipende in ultima istanza dalla politica, essa ha, come filosofia, degli effetti politici: nella pratica politica, nel *modo* di condurre « l'analisi concreta della situazione concreta », di definire la linea di massa, e le pratiche di massa. Ma essa è lotta di classe *nella teoria*, ha degli effetti teorici : nelle scienze e anche nelle ideologie. Se essa è *lotta di classe nella teoria*, essa ha degli effetti sulla unità di teoria e pratica: sul *modo* di concepirla e di realizzarla. Beninteso, essa ha, proprio per questo, degli effetti, non soltanto nella pratica politica e scientifica, ma anche in *tutte* le pratiche sociali ¹⁷, si tratti della « lotta per la produzione » (Mao), dell'arte, ecc.¹⁸.

Non voglio andare oltre. Mi limiterò a dire semplicemente: come lotta di classe nella teoria, la filosofia ha due effetti principali: nella politica e nelle scienze, nella pratica politica e nella pratica scientifica. Questo lo sanno tutti i comunisti, perché il M.L. non ha mai smesso di ripeterlo e di dimostrarlo.

Ebbene, diamone schematicamente la « prova » opponendo le tesi di J. Lewis alle tesi del M.L. Questo ci permetterà di rappresentarci un po' meglio come « funziona » la filosofia.

Tesi di J. Lewis: « È l'uomo che fa la storia ».

Tesi del M.L.: « Sono le masse che fanno la storia, la lotta di classe è il motore della storia ».

Vediamone dunque gli effetti.

1. Effetti scientifici

Quando si sostiene, nel 1972, la tesi idealistica: « È l'uomo che fa la storia »; quali effetti si producono, si inducono nella *scienza* della storia? Più precisamente: si può sperare che ne scaturisca qualche elemento utile per ottenere in questo campo delle scoperte scientifiche?

È senza dubbio spiacevole, ma è chiaro che non ne può derivare nulla di positivo. J. Lewis stesso non ne ricava nulla che possa illuminarci sui meccanismi della lotta di classe. Mi si dirà che egli non ne ha avuto il tempo in un articolo. Sia pure. Ebbene, rivolgiamoci allora al suo maestro inconfessato, Jean-Paul Sartre, verso il filosofo della « libertà umana », dell'uomo-che-si-proietta-verso-l 'avvenire (la trascendenza di J. Lewis),

dell'uomo-in-situazione che « supera » la sua condizione per mezzo della libertà di « progettarsi ».

Questo filosofo (che merita l'elogio che Marx indirizzava a Rousseau: di non aver mai voluto entrare in compromesso col potere costituito) ha scritto due opere considerevoli, *L'Essere e il Nulla* (1939) e la *Critica della ragione dialettica* (1960), consacrato, quest'ultimo libro, a proporre al marxismo una filosofia. Più di duemila pagine. Cosa ha ricavato Sartre dalla tesi « È l'uomo che fa la storia »¹⁹ per la scienza della storia? Gli ingegnosi sviluppi delle posizioni sartriane hanno in fin dei conti permesso di produrre qualche conoscenza scientifica sull'economia, sulla lotta delle classi, sullo Stato, sul proletariato, sulle ideologie, ecc. — per comprendere la storia e agire nella storia? Siamo costretti, sfortunatamente, a dubitarne.

Ma allora, mi si dirà: ecco per l'appunto un esempio che prova il contrario della vostra tesi sugli effetti della filosofia, dal momento che riconoscete voi stesso che questa filosofia « umanista », non ha avuto alcun effetto sulla conoscenza scientifica. Scusatemi, io sostengo che tesi come quelle di J. Lewis e di Sartre hanno degli effetti, ma negativi: perché esse « intralciano », come diceva Lenin a proposito dei filosofi idealisti del suo tempo, lo sviluppo della conoscenza scientifica esistente. Queste tesi ostacolano lo sviluppo della conoscenza. Invece di farla progredire, esse la fanno arretrare: più precisamente, la fanno arretrare *al di qua* delle scoperte e delle acquisizioni scientifiche di Marx e di Lenin. Esse ci riportano ad una « filosofia della storia » prescientifica.

Non è la prima volta che si produce questa situazione nella storia dell'umanità. Per esempio, cinquantanni dopo Galileo, cinquantanni dopo la fondazione della scienza fisica, vi erano dei filosofi che difendevano ancora la « fisica » aristotelica! Essi lottavano contro le scoperte di Galileo e volevano far ritornare la conoscenza della natura al suo stato aristotelico prescientifico. Ora non vi sono più « fisici » aristotelici, ma quella lotta continua ancora: per esempio, vi sono degli « psicologi » antifreudiani; così vi sono dei filosofi della storia antimarxisti, che fanno come se Marx non fosse mai esistito, o non avesse mai fondato una scienza. Possono essere personalmente degli spiriti onesti, possono anche, come Sartre,

voler « rendere dei servizi » al marxismo e alla psicanalisi. Non si tratta delle loro intenzioni, si tratta degli *effetti* reali della loro filosofia su queste scienze. Il risultato è lo stesso: benché « pensi » *dopo* Marx e Freud, Sartre è, paradossalmente, a ben vedere, filosoficamente parlando un ideologo premarxista e prefreudiana. Invece di aiutare a sviluppare le scoperte scientifiche di Marx e Freud, s'incammina brillantemente per strade che sviano la ricerca marxista, più di quanto non la servano.

In tal modo la filosofia « agisce » sulle scienze: *al limite*, o le aiuta a produrre delle conoscenze scientifiche nuove, o tenta di distoglierle dalla realtà per riportare l'umanità a uno stadio in cui l'una o l'altra scienza non esisteva affatto. La filosofia dunque interviene sulle scienze sia in senso progressista sia in senso retrogrado. Al limite: cioè *tendenzialmente* — perché ogni filosofia è sempre contraddittoria ²⁰.

La posta in gioco è evidente. Non basta dire che dalla tesi di J. Lewis non si ricava nulla per la conoscenza scientifica della storia. Non basta neppure affermare che questa tesi costituisce un « ostacolo epistemologico » (Bachelard). Si deve dire che essa produce, o può produrre, effetti nefasti per la conoscenza scientifica, effetti *arretrati*, poiché in luogo di consentirci di comprendere a pieno, nel 1972, che siamo in possesso di un prodigioso deposito di conoscenze scientifiche, quelle che Marx ci ha fornite, e di svilupparle ²¹, essa riparte filosoficamente da zero, e ci riporta ai bei tempi di Descartes o di Kant e di Fichte, di Hegel e di Feuerbach, *prima* della scoperta di Marx, prima cioè della « rottura epistemologica ». Questa tesi idealistica imbroglia le carte, svia i filosofi, i ricercatori, i militanti rivoluzionari. Essa li disarmava perché li priva di un'arma insostituibile: la conoscenza oggettiva delle condizioni, dei meccanismi e delle forme della lotta di classe.

Se si considerano ora le tesi del M.L.: « Sono le masse che fanno la storia », « la lotta delle classi è il motore della storia », il contrasto è evidente. Queste tesi filosofiche non sviano la ricerca: sono tesi *per* la conoscenza scientifica della storia, non cancellano la scienza della storia fondata da Marx: poiché queste due tesi filosofiche sono, nello stesso tempo,

proposizioni dimostrate dalla scienza della storia, dal materialismo storico²².

Esse rinviano, dunque, all' *esistenza* della scienza della storia, ma nello stesso tempo sono tesi *per* la produzione di concetti nuovi, di nuove scoperte scientifiche. Ad esempio, spingono verso la definizione delle masse che fanno la storia: in termini di classe. Conducono a definire la forma di unificazione delle classi che costituiscono le masse: esse individuano il proletariato come protagonista della lotta di classe nella società capitalistica, della conquista del potere di Stato, e della lunga « transizione » (verso il comunismo). Esse ci spingono a pensare l'unità della lotta di classe e della divisione in classi, e tutte le sue conseguenze, *nelle forme materiali* dello sfruttamento, della divisione e della organizzazione del lavoro e dunque a ricercare e conoscere queste forme. Esse conducono a definire il proletariato come la classe che le condizioni stesse dello sfruttamento rendono capace di dirigere la lotta di tutte le classi sfruttate, e a comprendere la lotta di classe proletaria come una forma di lotta di classe senza precedenti nella storia, poiché inaugura una « nuova pratica della politica »²³ che è il nodo di molte questioni ancora irrisolte.

Le conseguenze teoriche di queste proposizioni sono evidenti. Esse obbligano anzitutto a rompere con la concezione borghese, cioè *economicista*, dell'Economia politica (« criticata » come tale da Marx nel *Capitale*), con la concezione borghese dello Stato, della politica, della ideologia, della cultura, ecc. Sgombrano e preparano il terreno per nuove ricerche e nuove scoperte, alcune delle quali potrebbero essere sorprendenti.

Da una parte, dunque, le tesi filosofiche idealistiche, che hanno effetti teorici arretrati sulla scienza della storia. Dall'altra, le tesi filosofiche materialiste che hanno effetti teoricamente avanzati nei campi esistenti della scienza marxista della storia, e che possono avere degli effetti rivoluzionari nei campi non ancora investiti della scienza della storia (ad esempio la storia delle scienze, dell'arte, della filosofia, ecc.).

Questa è la posta in gioco nella lotta di classe al livello della teoria.

2. Effetti politici

Credo che, in questo campo, le cose siano abbastanza chiare.

Quale vantaggio si può trarre nella pratica della lotta di classe proletaria dalla tesi filofica. « È l'uomo che fa la storia »? Si può dire che questa tesi combatte l'ideologia religiosa di una Storia sottomessa ai decreti di Dio o ai Fini della Provvidenza: ma non siamo certo ancora a questo punto!

Ma si dirà che questa tesi serve a *tutti*, indifferentemente, ai capitalisti, ai piccolo-borghesi, e ai proletari, dal momento che sono tutti « uomini ». Non è vero. Essa serve a *coloro* che hanno interesse a che si parli dell'« uomo » e *non* delle masse, dell'« uomo » e *non* delle classi e della lotta delle classi. Essa serve innanzitutto ai borghesi e secondariamente ai piccolo-borghesi. Nella *Critica del programma di Gotha*, Marx scriveva: « I borghesi hanno delle eccellenti ragioni per attribuire al lavoro [umano] questa *sovranaturale potenza creativa* »²⁴. Perché? Perché facendo credere agli « uomini » che essi « fanno » la « storia », che, « il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e di ogni cultura », i borghesi tacciono sul potere della « *natura* », o per meglio dire sull'importanza decisiva delle *condizioni naturali, materiali* del lavoro umano. E perché i borghesi tacciono su queste condizioni naturalimateriali del lavoro? Semplicemente perché *sono proprio essi che ne detengono il possesso*.

I borghesi non sono degli sciocchi.

Quando si dice ai proletari « sono gli uomini che fanno la storia », non c'è bisogno di essere un grande studioso per capire che a più o meno lunga scadenza il fine è di disorientarli o disarmarli. Si fa loro credere che essi sono onnipotenti come « uomini », mentre li si disarma come proletari di fronte alla vera onnipotenza, quella della borghesia che detiene le condizioni materiali (i mezzi di produzione) e politiche (lo Stato) che dominano la storia. Quando si canta loro la canzone umanista, li si svia dalla lotta di classe, si impedisce loro di esercitare il solo potere di cui dispongono: quello della *organizzazione in classe*, e della *organizzazione di*

classe, i sindacati e il Partito, per condurre la *loro* lotta di classe *autonomamente*.

Da una parte dunque una tesi filosofica che, direttamente o indirettamente, serve gli interessi politici della borghesia, le tendenze borghesi in seno al movimento operaio (il riformismo), e le tendenze borghesi in seno alla concezione della teoria marxista (il revisionismo), con tutti gli effetti politici che ne conseguono.

Dall'altra parte delle tesi che aiutano direttamente i proletari a prendere coscienza della propria funzione, delle proprie condizioni di esistenza, di sfruttamento e di lotta; che favoriscono la creazione delle *organizzazioni* per la lotta di classe, che si pongono all'avanguardia della lotta di tutti gli sfruttati per strappare alla borghesia il potere di Stato.

È necessario qualche commento?

Poco importa che queste tesi borghesi o piccolo-borghesi siano difese, nel 1972, da un militante di un partito comunista. Leggete il Capitolo III del *Manifesto del Partito comunista*. Vedrete che fin dal 1847, Marx distingueva tre specie di socialismo: il socialismo reazionario (feudale, piccolo-borghese, *umanista*²⁵), il socialismo conservatore o borghese, il socialismo e il comunismo critico-utopista. Non c'è che da scegliere! Leggete le grandi polemiche di Engels e di Lenin sull'influenza dell'ideologia borghese nei partiti operai (riformismo, revisionismo). Non c'è che da scegliere!

Resta da capire come mai, dopo tanti avvertimenti solenni e tante esperienze probanti, nel 1972, un comunista, J. Lewis, può presentare le sue « tesi » come marxiste.

Lo vedremo.

VI.

Per non annoiare il lettore, sarò breve sul secondo punto della critica di J. Lewis: « L. Althusser » *non capisce niente della storia della formazione del pensiero di Marx*.

A questo punto devo fare una autocritica, e dare ragione a J. Lewis su un punto preciso e importante.

Nei miei primi saggi, ho effettivamente lasciato intendere che dopo la « rottura epistemologica » del 1845 (dopo la scoperta per mezzo della quale Marx fonda la scienza della storia), alcune categorie filosofiche come quella di *alienazione* e di *negazione della negazione* scompaiono. J. Lewis mi risponde che questo non è vero. E ha ragione. Questi concetti si ritrovano (direttamente o indirettamente) nella *Ideologia tedesca*, nei *Grundrisse* (due testi non pubblicati da Marx) e anche, ma più raramente (l'*alienazione*) e molto più raramente (la *negazione della negazione*: una volta esplicitamente) nel *Capitale*.

J. Lewis avrebbe non poche difficoltà a trovare questi concetti nel *Manifesto*, nella *Miseria della filosofia*, in *Lavoro salariato e Capitale*, in *Per la critica dell'economia politica*, in la *Critica del programma di Gotha*, nelle *Glosse a Wagner* — per non citare che i soli testi di Marx, perché nei testi politici si può sempre cercare — e beninteso in Lenin ²⁶, Gramsci e Mao, si può sempre cercare!

Ma, in ogni modo, formalmente, J. Lewis ha ragione. Bisogna dunque rispondergli, anche se egli ha ragione solo a condizione di lasciare da parte quei testi che gli darebbero torto.

Ecco la mia risposta.

1. Se si prende in considerazione l'insieme dell'opera di Marx, non vi è alcun dubbio che esista una « rottura » o un «

taglio » a partire dal 1845. Marx stesso lo dice. Ma non si deve credere a nessuno sulla parola, neppure a Marx. Bisogna verificare nelle cose. Ora tutta l'opera di Marx lo dimostra. Nel 1845, Marx **comincia** a gettare le fondamenta di una scienza che non esisteva prima di lui: la scienza della storia. Per questo egli avanza un certo numero di concetti nuovi, che si precisano e si ordinano a poco a poco in un sistema teorico, dei concetti che non si trovano prima nelle sue opere giovanili umaniste: modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione, infrastruttura-sovrastuttura, ideologie, ecc. Nessuno può negarlo.

Se J. Lewis dubita ancora della realtà di questa « rottura » o piuttosto, giacché la « rottura » non ne è che l'effetto, di questa *irruzione* di una scienza nuova in un universo ancora « ideologico » o prescientifico, confronti pure i due giudizi di Marx su Feuerbach e su Proudhon.

Feuerbach è portato alle stelle nei *Manoscritti del '44* come il filosofo che ha compiuto straordinarie scoperte, e che ha fornito il fondamento e il principio della *Critica dell'economia politica*. Ora, un anno più tardi, nelle *Tesi* e nell'*ideologia tedesca*, Feuerbach è criticato senza alcun riguardo. Viene messo fuori causa.

Proudhon viene portato alle stelle nella *Sacra Famiglia* (fine del 1844) come colui che « non solo scrive nell'interesse dei proletari, ma egli stesso è un proletario, un operaio. La sua opera è un manifesto scientifico del Proletariato francese »²⁷. Nel 1847, nella *Miseria della filosofia*, riceve una tale quantità di « legnate » che non si rialzerà più. E viene messo anche lui fuori causa.

Veramente, come dice J. Lewis, non succede niente a partire dal 1845. Veramente tutto ciò che io « racconto » sulla « rottura epistemologica » è una « favola pura e semplice »? (*a whole story*). Sono disposto a scommettere la testa che non è così.

2. Dunque qualcosa di irreversibile comincia nel 1845: la «rottura epistemologica» è un punto di *non-ritorno*. Comincia qualcosa che non avrà più fine²⁸. Una « rottura continuata », come ho già scritto, l'inizio di un lungo lavoro, e, come in ogni

scienza, un lavoro aperto ma duro, a momenti drammatico, interiormente segnato da avvenimenti teorici (sviluppi, rettificazioni, rifacimenti) che concernono la cono-scenza scientifica di un oggetto definito: le condizioni, i meccanismi e le forme della lotta delle classi — in termini più semplici, la scienza della storia.

Allora si può dire: questa scienza non esce evidentemente « tutta armata » dalla testa di Marx. Essa *comincia* soltanto nel 1845, e quando comincia non si è ancora sbarazzata di tutto il suo passato — di tutta la preistoria ideologica e filosofica da cui nasce. Non c'è da meravigliarsi, dunque, del fatto che essa porti con sé durante un certo periodo delle nozioni ideologiche o categorie filosofiche di cui si sbarazzerà più tardi. Si può dire allora: osservate i testi di Marx, vedrete nascere, rettificarsi e svilupparsi i suoi concetti scientifici, e, dal momento che J. Lewis ci tiene a parlarne, vedrete parallelamente poco a poco sparire queste due categorie filosofiche ereditate dal passato: l'alienazione e la negazione della negazione. Infatti, più si avanza nel tempo, più queste categorie si cancellano. Il *Capitale* parla una sola volta esplicitamente della negazione della negazione: è vero che utilizza a più riprese il *termine* alienazione. Ma tutto questo scompare completamente negli ultimi testi di Marx e in Lenin: completamente ²⁹. Ci si potrebbe allora accontentare di dire: ciò che è importante è la *tendenza*. Tendenzialmente, il lavoro scientifico di Marx si sbarazza delle categorie filosofiche in questione.

3. Ma questo non basta. Ed ecco la mia autocritica.

Se non sono stato attento al *fatto* che segnala J. Lewis, e cioè alla presenza di queste categorie filosofiche *dopo* la « rottura epistemologica », è per una ragione teorica di fondo: perché ho identificato la « rottura epistemologica » (= *scientifica*) e la rivoluzione *filosofica* di Marx. Più precisamente, ho pensato la rivoluzione filosofica di Marx come identica alla « rottura epistemologica ». Ho, dunque, pensato la filosofia come *la* scienza, e ho, di conseguenza, scritto che nel 1845 Marx operava una *doppia* « rottura » scientifica e filosofica.

È un errore. È un esempio della deviazione *teoreticista* (razionalista-speculativa) che ho denunciato nella breve

autocritica contenuta nella Prefazione alla edizione italiana di *Lire le Capital* (1967) riprodotta nella edizione inglese ³⁰. Molto schematicamente, questo errore consiste nel credere che la filosofia sia una *scienza*, e che, come tutte le scienze essa abbia 1. un *oggetto*; 2. un *cominciamento* (la « rottura epistemologica » nel momento in cui nasce nell'universo culturale prescientifico, ideologico); e 3. una *storia* (paragonabile alla storia di una scienza). Questo errore teoristico ha trovato la sua espressione più netta e più pura nella mia formula: la filosofia è « teoria della pratica teorica »³¹.

Poi, ho incominciato a « rettificare » le cose. In un corso di filosofia della scienza del 1967, poi in *Lénine et la philosophie* (febbraio 1968) ho avanzato altre proposizioni: 1. la filosofia non è (una) scienza; 2. essa non ha oggetto, nel senso in cui una scienza ha un oggetto; 3. la filosofia non ha storia (nel senso in cui una scienza ha una storia); 4. la filosofia è la politica nella teoria. Ora dico, con più precisione: la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria.

Conseguenze per il nostro discorso.

1. E' impossibile ridurre la filosofia a scienza, la rivoluzione filosofica di Marx alla « rottura epistemologica ».

2. La rivoluzione filosofica di Marx ha richiesto necessariamente la « rottura epistemologica » di Marx come una delle condizioni della sua possibilità.

Certo, si può sostenere con degli argomenti seri che per tutta una parte, la filosofia è, come ha detto Hegel, e, come io ho ripreso in *Lénine et la philosophie*, sempre « in ritardo » sulla scienza, o sulle scienze. Ma, da un altro punto di vista, che è qui essenziale, bisogna dire il contrario, e sostenere la tesi che nella storia del pensiero di Marx la rivoluzione filosofica ha necessariamente richiesto la scoperta scientifica e le ha dato la sua forma: quella di una *scienza rivoluzionaria*.

Nel caso di altre scienze, manchiamo il più delle volte di studi e di dimostrazioni, ma nel caso di Marx, si può dire che tutto avviene « contemporaneamente »: rivoluzione filosofica e « rottura epistemologica ». Ma è la rivoluzione filosofica che richiede la « rottura » epistemologica.

Concretamente questo vuole dire: il giovane Marx, nato in Renania da una famiglia della buona borghesia, entra nella vita attiva come redattore capo di un giornale della borghesia

renana liberale. Siamo nel 1841. Questo giovane intellettuale conoscerà, nel giro di tre o quattro anni, un'evoluzione rapidissima, *in senso politico*. Passerà dal liberalismo borghese radicale (1841-42) al comunismo piccolo-borghese (1843-44), fino al comunismo proletario (1844-45). Questi fatti sono incontestabili. Ora, noi possiamo osservare che questa evoluzione politica si compie quasi esattamente in parallelo con una evoluzione filosofica. Dunque, *in filosofia*, e contemporaneamente, il giovane Marx passa da un neo-hegelismo soggettivo (di tipo kantiano-fichtiano) ad un umanesimo teorico (Feuerbach), prima di rifiutarlo per passare a una filosofia non più esclusivamente rivolta alla « interpretazione del mondo »: una filosofia inedita, materialista-rivoluzionaria.

Se si confrontano l'evoluzione politica e l'evoluzione filosofica del giovane Marx, si rileva 1. che la sua evoluzione filosofica è richiesta con necessità dalla sua evoluzione politica, e 2. che la sua scoperta scientifica (la « rottura ») è richiesta con necessità dalla sua evoluzione filosofica.

Praticamente questo vuol dire: proprio perché il giovane Marx ha « regolato i conti con la sua coscienza filosofica anteriore » (1845), cioè ha abbandonato le sue posizioni teoriche di classe borghesi liberali e piccolo-borghesi rivoluzionarie, per adottare (questo avvenne soltanto in linea di principio nel momento in cui mollava i vecchi ormezzi) nuove posizioni teoriche di classe, rivoluzionarie-proletarie, egli può gettare le basi della teoria scientifica della storia come storia della lotta delle classi. *In linea di principio* : perché ci volle del tempo per riconoscere e accettare queste nuove posizioni teoriche di classe. Ci volle del tempo, e una lotta incessante per contenere la pressione della filosofia borghese.

4. A partire da questo punto, deve essere possibile rendere conto della sopravvivenza saltuaria di categorie come quella di alienazione e di negazione della negazione. Dico bene: sopravvivenza saltuaria. Perché oltre che della loro scomparsa *tendenziale* nell'opera di Marx considerata nel suo insieme, bisogna anche rendere conto di un fenomeno strano: la loro eliminazione in certe opere e la loro ricomparsa *ulteriore*. Per

esempio, le due categorie in questione sono assenti nel *Manifesto* e nella *Miseria della filosofia* (pubblicate da Marx nel 1847); esse sono come dissimulate in *Per la critica dell'economia politica* (pubblicato da Marx nel 1859); ma nei *Grundrisse*, quaderno di note di Marx degli anni 1857-58 (*non pubblicate* da Marx), si parla spesso dell'alienazione. Si apprende da una lettera ad Engels che Marx aveva « per caso », riletto la *Grande Logica* di Hegel nel 1858 e ne era rimasto affascinato. Nel *Capitale*, nel 1867, si parla ancora di alienazione, ma molto meno; della negazione della negazione una sola volta, ecc.³²

Come che sia, e senza anticipare nulla sugli studi che bisognerà condurre per comprendere a pieno la dialettica *contraddittoria* della formazione di Marx e della elaborazione della sua opera, resta questo fatto: la scienza marxista della storia non ha mai, secondo lo schema *razionalista* classico, progredito in maniera lineare, senza problemi né conflitti interni, e senza interventi dall'esterno, a partire dal « punto di non-ritorno » della « rottura epistemologica ». Vi è stato certo un « punto di non-ritorno », *ma* per non tornare indietro, bisogna avanzare, e per avanzare, quante difficoltà e quante lotte! Perché se è vero che Marx è dovuto passare su posizioni teoriche di classe proletarie per fondare la scienza della storia, questo passaggio non è avvenuto d'un sol colpo, né una volta per tutte, né per sempre. Bisognava *elaborare* queste posizioni conquistandole sopra e contro il nemico di classe. La battaglia filosofica intrapresa è dunque continuata in Marx stesso, nella sua opera: essa si è svolta attorno ai principi e con i mezzi forniti dai concetti della scienza rivoluzionaria nuova, che era una delle poste in gioco. La scienza marxista non ha conquistato il suo terreno che poco alla volta, nella lotta teorica (lotta di classe nella teoria), in rapporto diretto e costante con la lotta di classe vera e propria. Questa lotta è durata tutta la vita di Marx; è continuata dopo di lui, nel movimento operaio, ove essa permane fino ai nostri giorni: una lotta senza fine.

Si può allora capire, almeno in linea di principio, la ragione della scomparsa e delle riapparizioni ulteriori, anche se parziali, di certe categorie nell'opera di Marx, come altrettante sopravvivenze e tentativi, avanzate e arretramenti, nella lunga

lotta di tutto il proletariato per occupare delle posizioni teoriche di classe e costituire la scienza della storia.

Dicendo: « la rottura epistemologica » è la prima, ed essa è nello stesso tempo « rottura » *filosofica*, commettevo dunque due errori. Perché, nel caso di Marx, la prima è la rivoluzione filosofica — e questa rivoluzione non è una « rottura ». Anche la terminologia teorica ha qui la sua importanza: se si può legittimamente conservare il termine « rottura » per designare il cominciamento della scienza della storia, l'effetto constatabile della sua irruzione nella cultura, questo punto di non-ritorno, non è possibile usare lo stesso termine per la filosofia. Nella storia della filosofia, come del resto per alcune lunghe fasi della lotta di classe, non si può parlare veramente di punto di non-ritorno. Si parlerà di « rivoluzione » filosofica (in senso forte nel caso di Marx). Questa espressione è più giusta: perché, per evocare qui ancora esperienze e risonanze della lotta di classe, sappiamo che una rivoluzione è sempre esposta ad attacchi, ad arretramenti e a ritorni, fino al rischio della controrivoluzione.

In filosofia nulla è *radicalmente* nuovo, dal momento che, delle tesi antiche, riprese e dislocate, sopravvivono e rivivono in una filosofia nuova. Ma nulla è mai stabilito *definitivamente*: vi sono sempre degli andirivieni e delle tendenze antagonistiche, dei « ritorni di fiamma », e anche le più vecchie filosofie sono sempre pronte a ritornare all'assalto, travestite sotto nuove forme, anche le più rivoluzionarie. Perché avviene questo?

Perché la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria; perché, contro le classi rivoluzionarie, vi sono sempre altre classi al potere, conservatrici e reazionarie — e anche quando esse non detengono più il potere di Stato, non depongono la propria ambizione di rivincita. Secondo la congiuntura esse difendono il loro potere o muovono all'assalto del nuovo potere sotto la copertura di una filosofia o di un'altra: quella che le serve meglio politicamente e ideologicamente, anche se è sepolta nel fondo della storia — basta « manovrarla » un po', per darle una vernice di modernità. Al limite, le tesi filosofiche sono « senza età ». In questo senso mi è stato possibile riprendere, piegandolo al mio discorso, il concetto espresso da Marx nella *Ideologia tedesca*: «

la filosofia non ha storia ».

Praticamente, infatti, basta che, a seconda dello stato della lotta di classe, l'ideologia borghese si faccia più pressante, ed ecco che l'ideologia borghese penetra nel marxismo stesso. La lotta di classe nella teoria non è soltanto parole: è una realtà, una terribile realtà. Senza di essa non si può comprendere né la drammatica storia della formazione del pensiero di Marx, né le « gravi minacce » che pesano anche oggi, nel 1972, sulla « ortodossia » difesa da un certo numero di comunisti.

La drammatica storia di Marx e del suo pensiero si ridurrebbe, quasi, se si dovesse credere a J. Lewis, a una tranquilla carriera universitaria! Un tale a nome Marx sarebbe comparso sulla scena letteraria e filosofica; del tutto naturalmente, avrebbe incominciato a parlare di politica nel *Manifesto*, poi a parlare di economia nel *Capitale*, a fondare e a dirigere la Prima Internazionale, a mettere in guardia contro l'insurrezione parigina, poi, nello spazio di due mesi, a prendere risolutamente parte per la Comune di Parigi, a battersi contro gli anarchici e i proudhoniani, ecc. Tutto questo senza l'ombra di un problema, di un dramma, al di fuori di tutti gli assalti della lotta, di tutte le minacce e gli interrogativi, di tutti i tormenti della ricerca della « verità » nella battaglia stessa. Da buon intellettuale borghese, chiuso nel suo pensiero come nella comodità della sua esistenza, Marx avrebbe *pensato sempre la medesima cosa*, senza alcuna rivoluzione, né « rottura »: che « l'uomo fa la storia », attraverso la « negazione della negazione », ecc. Io credo di poterlo dire: è necessario non avere alcuna esperienza o rifiutare ogni esperienza della lotta delle classi in generale, e, più particolarmente, della lotta delle classi nella teoria, e anche della semplice ricerca scientifica per dire una simile sciocchezza e per offendere così la vita e le sofferenze di Marx, e di tutti i comunisti (ed anche di tutti gli studiosi che *trovano* qualcosa). Ora, non solamente Marx ha « trovato » qualcosa (e a quali costi, e di quale importanza!), ma Marx è stato un *dirigente* del movimento operaio per trentacinque anni, ha sempre « pensato » nella lotta, non ha pensato e non ha « trovato » *che nella lotta* del movimento operaio e *attraverso di essa*.

Tutta la storia del movimento operaio è segnata da crisi, da

drammi e da lotte interminabili. Non ho bisogno di ricordare qui le sue lotte e i suoi drammi politici. Ma per quanto concerne solamente la filosofia, bisogna tuttavia ricordare le grandi lotte di Engels e Lenin contro la penetrazione della filosofia borghese nel marxismo e nei partiti operai: lotta contro la penetrazione dell'idealismo di Duhring e di Bernstein, entrambi neo-kantiani e umanisti dichiarati, il cui revisionismo teorico copriva il riformismo politico e il revisionismo politico.

Rilegga J. Lewis le prime pagine del *Che fare?* Un piccolo intellettuale di nome Lenin vi difendeva « con estremo dogmatismo... l'ortodossia » di Marx « minacciata da gravi pericoli » (cito J. Lewis). Sì, Lenin si dichiarava fiero di essere attaccato come « dogmatico » dalla coalizione internazionale dei revisionisti « critici », « fabiani inglesi » e « ministerialisti francesi » alla testa! (cito Lenin). Sì, Lenin si dichiarava fiero di difendere la vecchia « ortodossia » minacciata, quella di Marx. Sì, egli pensava che essa corresse « gravi pericoli »: il riformismo e il revisionismo.

Alcuni comunisti, oggi pensano e agiscono nello stesso modo. Non sono certo molto numerosi.

È così. Vediamo perché.

VIII.

Dobbiamo rispondere ancora a due domande.

1. Perché dei comunisti come J. Lewis (e sono abbastanza numerosi) possono, nel 1972 sviluppare apertamente, in riviste comuniste, una filosofia che essi dichiarano marxista, e che è semplicemente una variante della filosofia idealista borghese?

2. Perché i filosofi comunisti che tentano di difendere la filosofia di Marx sono pochi?

Per rispondere a queste due domande che sono una sola, bisogna, non dispiaccia a J. Lewis, fare un po' di storia politica.

Ne avevo indicato in *Pour Marx* alcuni principi. Ma J. Lewis non ha tenuto conto delle pagine politiche di *Pour Marx*. J. Lewis è uno spirito puro.

Ho tuttavia caratterizzato con chiarezza gli articoli raccolti in *Pour Marx* come interventi filosofici in una congiuntura politica e ideologica dominata dal XX Congresso e dalla « scissione » del Movimento comunista internazionale ³³. Se ho potuto intervenire in quel modo, è proprio In seguito al XX Congresso.

Infatti, prima del XX Congresso, non era assolutamente possibile per un filosofo comunista, tanto meno in Francia, pubblicare dei testi filosofici (un po') vicini alla politica, che fossero una cosa diversa da commentari pragmatisti delle formule consacrate.

Diamo al XX Congresso quel che gli spetta: ormai è possibile, e, per non parlare che del Partito francese, esso ha riconosciuto nel corso della sessione del Comitato centrale di Argenteuil (1966) il diritto per i suoi aderenti alla ricerca e alla espressione filosofica.

Ma « la critica degli errori » di Stalin è stata formulata, nel XX Congresso, in termini tali da portare inevitabilmente fin dentro i partiti comunisti stessi, quello che si può chiamare

uno scatenamento di temi ideologici e filosofici *borghesi*: presso gli intellettuali comunisti prima di tutti, ma anche, al di fuori degli ambienti intellettuali, presso certi dirigenti, e anche all'interno di alcuni gruppi dirigenti.

Perché?

Perché la « critica degli errori » di Stalin (alcuni dei quali — e quanti! — si sono dimostrati crimini veri e propri) è stata condotta secondo canoni esterni al marxismo.

Il XX Congresso ha criticato e denunciato « il culto del la personalità » (il culto in generale, la personalità in generale...), e ha riassunti gli « errori » di Stalin sotto il concetto di « violazione della *legalità* socialista ». Il XX Congresso si è dunque accontentato di denunciare dei *fatti* dipendenti da *pratiche* della *sovrastuttura giuridica*, ma senza metterli in relazione, come deve fare l'analisi marxista per caratterizzarli, con: 1. il resto della sovrastuttura sovietica, cioè prima di tutto lo Stato e il partito, e con: 2. l'infrastruttura, cioè i rapporti di produzione, i rapporti fra le classi e le forme della lotta delle classi in Urss ³⁴.

Invece di mettere le « violazioni della legalità socialista » in rapporto con 1. lo Stato, *più* il partito, e 2. i rapporti di classe e la lotta di classe, il XX Congresso le ha posto in relazione con... « il culto della personalità », cioè con un concetto di cui ho detto, in *Pour Marx*, che era « irreperibile » nella teoria marxista, e di cui si può ben dire ora che è perfettamente « reperibile » altrove: nella filosofia e nell'ideologia psico-sociologistica *borghesi*.

Quando si pongono così ufficialmente i filosofi comunisti e gli altri « intellettuali » comunisti nell'« orbita » dell'ideologia e della filosofia borghesi, per « criticare » gli « errori » di un regime di cui essi (anche loro) avevano profondamente sofferto, non bisogna meravigliarsi che gli stessi filosofi e intellettuali comunisti percorrano in maniera affatto naturale la strada della filosofia borghese, poiché se la ritrovano spalancata davanti! Non bisogna meravigliarsi che essi costruiscano la loro piccola filosofia marxista borghese dei Diritti dell'Uomo, che esalta l'Uomo e i suoi Diritti, tra i quali il primo è *la libertà* e il cui contrario è *l'alienazione*. Naturalmente, ci si serve delle opere giovanili di Marx, che sono là per questo, e avanti verso l'umanesimo in tutte le sue

forme! — l'umanesimo « integrale » alla Garaudy, l'umanesimo *tout court* alla J. Lewis, l'umanesimo « autentico », l'umanesimo « reale » di certuni, e perché no, ultimo in ordine di tempo, l'umanesimo « scientifico » stesso? Tra le varianti della *Libertà* umana, ogni filosofo ha evidentemente il diritto di scegliere *liberamente* la sua varietà di umanesimo.

Tuttavia, bisogna stare attenti a non confondere ciò che, *politicamente*, non può essere confuso, quando i fatti non possono essere commisurati su di un metro comune. Le reazioni teoriche umanistiche degli intellettuali comunisti in Occidente, e anche nei paesi dell'Est, sono una cosa. Ma sarebbe politicamente grave pretendere di giudicare e condannare, a causa di un aggettivo (« umano »), qualcosa come « *il socialismo dal volto umano* », in cui le masse cecche hanno espresso, anche se in forma talvolta confusa, le loro proteste e le loro aspirazioni di classe e nazionali. Sarebbe politica-mente grave confondere questo movimento nazionale di massa con le elucubrazioni umanistiche dei nostri filosofi occidentali, anche comunisti (o di un qualche filosofo dell'Est). Vi erano numerosi intellettuali nel movimento nazionale di massa ceco, ma nella sostanza non si trattava di un « movimento di intellettuali »: era un movimento popolare. Ciò che il popolo ceco voleva, era il socialismo nella indipendenza nazionale, e non l'umanesimo: voleva un socialismo il cui *volto* (e non il *corpo*: non è in questione il corpo nella formula) non fosse sfigurato da pratiche indegne di sé (il popolo ceco: popolo di alta cultura politica) e del socialismo. Il movimento nazionale di massa del popolo ceco, anche se è stato ridotto al silenzio (la resistenza continua nel silenzio) merita il rispetto e il sostegno di tutto i comunisti. Esattamente come le filosofie « umanistiche » o le filosofie dell'« umanesimo marxista », tanto quello « autentico » quanto quello « scientifico », degli intellettuali occidentali (a loro agio nelle loro cattedre o altrove) meritano la critica di tutti i comunisti.

Ecco perché si ritrovano nei partiti comunisti occidentali (e non solo occidentali) dei J. Lewis. Ed ecco perché essi sono molto numerosi.

Ecco perché in quegli stessi partiti si trovano dei filosofi comunisti che vanno contro una certa corrente. Ed ecco perché questi sono poco numerosi.

Ed ecco, infine, perché io dico ancora una volta, e per ragioni direttamente politiche: sono grato a « Marxism today », rivista del Partito comunista di Gran Bretagna, che accetta di pubblicare la mia risposta.

Parigi, 4 luglio 1972.

Note

* [Le traduzioni italiane, da cui si citerà d'ora in poi, sono, rispettivamente, del '67 (Editori Riuniti, Roma) e del '68 (Feltrinelli, Milano). (N.d.T.).]

1 Il titolo dell'articolo di J. Lewis è *The Case Althusser*. Nessuna meraviglia: nella sua conclusione, John Lewis mette i puntini sulle « i », paragonando il marxismo... alla medicina.

2 Mi spiego meglio: *in ultima istanza*, perché non mi si facciano dire poi cose che non voglio dire. Dico: la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria — e non: la filosofia è lotta di classe nella teoria *tout court*.

3 Per orientare il lettore che potrebbe essere sconcertato da questa formula, condensata al massimo, ecco tre punti di riferimento. 1. Per la sua astrazione, la sua razionalità e la sua sistematicità, la filosofia figura a pieno diritto 'nella' teoria, nelle vicinanze delle scienze, con le quali essa intrattiene rapporti specifici: ma la filosofia non è (una) scienza. 2. A differenza delle scienze, la filosofia intrattiene un rapporto diretto con la tendenza di classe delle *ideologie* che, in ultima istanza, sono *pratiche* e non appartengono alla teoria (le ideologiche teoriche » sarebbero in ultima istanza dei distaccamenti delle ideologie pratiche nella teoria). 3. In tutte queste formulazioni, l'espressione « in ultima istanza » designa « la determinazione in ultima istanza », l'aspetto principale, l'« anello decisivo » della *determinazione* : essa implica dunque l'esistenza di uno o di molti aspetti secondari, subordinati, surdeterminati e surdeterminanti, perché *altri*. Così, la filosofia non è che lotta di classe nella teoria, e le ideologie non sono che pratiche: ma esse lo sono 'in ultima istanza'. Non è stata

sempre compresa la portata *teorica* della tesi politica di Lenin su « l'anello decisivo ». Non si tratta soltanto di scegliere, tra gli anelli esistenti, e già identificati « l'anello decisivo »: la catena è fatta in modo tale che si deve capovolgere la formula. Per poter riconoscere e identificare gli altri anelli della catena, al loro posto, bisogna *prima* trovare « l'anello decisivo ».

4 Cfr., a questo proposito, la nota precedente.

5 Cito le espressioni dello stesso Lewis.

6 Ho proposto questa « definizione » in un *Corso di filosofia della scienza* del 1967 (in corso di pubblicazione): « la filosofia enuncia delle proposizioni che sono delle *tesi* » (a differenza delle scienze: « Una scienza enuncia delle proposizioni che sono delle *dimostrazioni* »).

7 « È vero dò che è stato fatto. » Marx cita Vico in un rigo del *Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1964, voi. I, p. 414, nota 89) a proposito della storia della tecnologia.

8 Ignoro la storia filosofica personale di J. Lewis. Ma non rischio molto a scommettere che egli ha dovuto avere un debole per J. P. Sartre. La « filosofia marxista » di J. L., rassomiglia, tanto da venir tratti in inganno, ad una copia dell'esistenzialismo sartriano, leggermente hegelianizzata, senza dubbio al fine di farla accettare da lettori comunisti.

9 Per noi, che lottiamo sotto la dittatura della borghesia, « l'uomo » che fa la storia è un mistero. Ma questo mistero aveva un senso quando la borghesia rivoluzionaria lottava contro la feudalità che la dominava. *Allora* proclamare come fecero i grandi umanisti borghesi che è *l'uomo* che fa la storia, era lottare dal *punto di vista della borghesia*, allora rivoluzionaria, contro la tesi religiosa della ideologia feudale: è *Dio* che fa la storia. Ma noi siamo piti avanti: *e* il punto di vista borghese sulla storia è sempre stato idealista.

10 Non è sicuro — mi rimetto qui agli storici marxisti che fanno questo lavoro — che la classe degli schiavi non abbia, malgrado tutto, silenziosamente, più profondamente « fatto la storia ». Il passaggio dalla schiavitù della piccola borghesia alla schiavitù della grande proprietà terriera a Roma forse potrebbe testimoniare.

11 *Il Capitale*, cit., voi. I, p. 705. Espulsi dalla produzione, senza lavoro fisso o senza lavoro, (spesso) sul lastrico, i sottoproletari fanno parte dell'esercito di riserva e di

disoccupazione di cui si serve il Capitale *contro* i lavoratori.

12 Per chiarire, bisogna ricondurre questa « posizione » riformista alle sue origini borghesi. Nella lettera a Weydemeyer, del 5 marzo 1852, Marx scriveva: « ...io non ho il merito di aver scoperto *l'esistenza delle classi* nella moderna società, *né la lotta delle classi* cui esse danno luogo. Gli storici borghesi avevano esposto bene prima di me l'evoluzione storica di questa lotta delle classi [cfr. K. Marx-F. Engels, *Sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma 1949, p. 72], e gli economisti borghesi ne avevano descritto l'anatomia economica ». La tesi del riconoscimento *dell'esistenza delle classi sociali*, e della *lotta delle classi che ne consegue* non è propria del marxismo-leninismo: perché essa mette le classi al primo posto, e la lotta delle classi al secondo. *Sotto questa forma*, è una tesi borghese, che alimenta naturalmente il riformismo. La tesi marxista-leninista al contrario mette *la lotta delle classi* al primo posto. Filosoficamente tutto questo vuol dire: essa afferma il *primato della contraddizione sui contrari* che si affrontano e si oppongono. La lotta delle classi non è l'effetto derivato dell'esistenza delle classi, che sussisterebbero *anteriamente* (di diritto e di fatto) alla lotta che le oppone: la lotta delle classi è *la forma storica della contraddizione* (interna ad un modo di produzione) che *divide* le classi in classi.

13 Ho proposto questa categoria in uno studio: *Marx et Létine devant Hegel* (febbraio 1968), pubblicato in appendice a *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris 1972 (tr. it di M. Madonia, Jacabook, Milano 1973). Per ulteriori dettagli, vedere più avanti (pp. 123 ss.) *Osservazioni su una categoria: « Processo senza Soggetto né Fine(i) »*.

14 Trasformazione in *cosa* (res) di tutto ciò che è *umano*, dot *non-cosa* (l'uomo = non-cosa = Persona).

15 La parola « uomo » è soltanto una parola. È il posto che occupa e la funzione che esercita nell'ideologia e nella filosofia borghesi che gli conferiscono un *sensu* determinato.

16 Ho scritto : « non si conosce che ciò che è », per non complicare le cose. Ma si potrebbe obiettare che l'uso dell'impersonale porta ancora la traccia della primitiva esistenza di un soggetto «personale»: l'uomo. [Si tenga presente che la particella impersonale francese «on» è di chiara derivazione da un antico « homme », poi eliso. (N.d.T.)] Per la

precisione, bisognerebbe scrivere: « non viene conosciuto altro se non ciò che è ».

17 J. Lewis ha ragione di criticarmi su questo punto: la filosofia non « concerne » soltanto la politica e le scienze, ma tutte le pratiche sociali,

18 Come si esercitano questi effetti? La questione è molto importante. Diciamo solamente questo: 1. La filosofia non è il Sapere assoluto, essa non è né la Scienza delle Scienze, né la Scienza delle pratiche. Questo significa: essa non detiene la verità assoluta, né su alcuna scienza né su alcuna pratica. In particolare essa non detiene né la Verità assoluta né il potere sulla pratica politica. Il marxismo afferma al contrario il primato della politica sulla filosofia. 2. Ma la filosofia non è cionondimeno, « la serva della politica », come in altri tempi la filosofia era « la serva della teologia»: a causa della sua collocazione *nella teoria*, e della sua « autonomia relativa ». 3. La filosofia ha come *posta* i problemi reali delle pratiche sociali. Poiché essa non è (una) scienza, il rapporto della filosofia con questi problemi non è un rapporto *tecnico d'applicazione*. La filosofia non fornisce delle formule da « applicare » a dei problemi: la filosofia non si applica. La filosofia agisce in modo tutto diverso. Diciamo: modificando la *posizione* dei problemi, modificando il *rapporto* tra le pratiche e il loro oggetto. Non enuncio che il principio, che richiederebbe lunghe dimostrazioni.

19 Le tesi di Sartre sono evidentemente più raffinate. Ma la versione che ne dà J. Lewis, per schematica e povera che sia, resta loro fedele.

20 Nessun filosofo idealista, né materialista è assolutamente *puro*, non foss'altro perché ogni filosofo deve, per occupare le sue proprie posizioni di classe teoriche, *investire* quelle del suo avversario principale. In ogni filosofia bisogna riconoscere la *tendenza dominante* che risulta dalle sue contraddizioni e le maschera.

21 Lenin: Marx ci ha dato « le pietre angolari » di una teoria che noi dobbiamo « sviluppare in tutti i sensi ».

22 Merita riflessione il fatto che delle proposizioni scientifiche possano *anche*, nel contesto di un dibattito filosofico, « funzionare filosoficamente ».

23 Cfr. E. Balibar, *La rectification du « Manifeste communiste*

», « La Pensée », agosto 1972.

24 Corsivo di Marx. Marx criticava già allora la formula dei J. Lewis socialisti dell'epoca, che si trova nel Programma di unità tra il Partito socialdemocratico tedesco ed il partito di Lassalle: « *Il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e civiltà* » (cfr. K. Marx, *Critica al Programma di Gotha*, Samonà & Savelli, Roma 1968, p. 31).

25 In quel tempo chiamato il « socialismo vero », ovvero « socialismo tedesco ».

26 Si può citare, certamente, la difesa dell'uso della negazione della negazione condotta da Engels nell'¹ *Antidühring* — che si trova in *Che cosa sono gli Amici del popolo* di Lenin. Ma è una difesa assai « particolare »: antihegeliana.

27 *La Sacra Famiglia*, ed. Costes, t. II, p. 71 (tr. it. A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 50).

28 Lenin, parlando dello studio dell'imperialismo scrive: « Questo studio è appena cominciato, esso è *senza fine*, per sua natura, come la scienza in generale » (cfr. *Il fallimento della II Internazionale*, in *Opere*, vol. 21, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 189).

29 Bisogna proprio essere a corto di argomenti per risuscitare, come prova della « filosofia umanistica » di Lenin, qualche rigo della *Sacra Famiglia* (1844) che Lenin ha *ricopiato* sui suoi Quaderni di lettura! J. Lewis non indietreggia davanti a questa ridicolaggine da « scolasti ».

30 E anche nell'edizione di *Lire le Capitale*, Petite collection Maspero, 1968, t. I (cfr. trad. it. cit.).

31 Tutte le correzioni che io ho apportato a questa formula (per esempio: « Teoria della pratica teorica nella sua differenza con le *altre* pratiche », « Teoria dei processi di produzione delle conoscenze », « ...delle condizioni materiali e sociali dei processi di produzione delle conoscenze », ecc.) in *Pour Marx* e *Lire le Capital*, non toccavano il nocciolo dell'errore.

32 Bisogna essere prudenti con le categorie filosofiche *prese separatamente*: perché ciò che decide della loro « natura » non è il loro nome, ma piuttosto la loro funzione nel dispositivo teorico in cui esse entrano in gioco. Una categoria è idealista o materialista? In molti casi bisogna rispondere con la frase di Marx: « Dipende ». Vi sono pertanto dei casi limite: così non vedo per niente cosa ci si possa attendere di positivo dalla

categoria di *negazione della negazione*, che porta con sé un carico idealistico ineliminabile. Al contrario, la categoria di alienazione, può rendere, mi sembra, dei servizi *provvisori*, ma ad una doppia condizione soltanto: 1. « staccarla » da ogni filosofia della « reificazione » (o del feticismo, o dell'autoggettivazione) che è soltanto una variante antropologica dell'idealismo e 2. pensare l'alienazione *sotto* il concetto di sfruttamento. A questa doppia condizione, la categoria di alienazione può, *in un primo tempo* (poiché essa scompare nel risultato che si ottiene) distogliere da una concezione puramente « quantitativa » cioè economicista, *del plus-valore*: per introdurre all'idea che, nello sfruttamento, il *plus-valore* è *inseparabile dalle forme concrete e materiali del suo prelievo*. Mi sembra che gran parte dei testi dei *Grundrisse* e del *Capitale* vanno in questa direzione. So anche, però, che altri testi vanno anche in un altro senso, molto più ambiguo.

33 Cfr. la Prefazione a *Pour Marx*,

34 Lenin: «Teoricamente è fuori dubbio che tra il capitalismo e il comunismo vi è un determinato periodo di transizione. Esso non può che racchiudere in sé i tratti o le particolarità proprie di ambedue queste forme economiche della società. Questo periodo di transizione non può non essere una fase di lotta tra il capitalismo agonizzante e il comunismo nascente, o, in altre parole, tra il capitalismo vinto, ma non distrutto e il comunismo già nato, ma ancora debolissimo [...]. Le classi *sono rimaste e rimarranno* durante l'epoca della dittatura del proletariato... Sono rimaste le classi, ma nell'epoca della dittatura del proletariato il carattere di *ogni* classe è mutato e sono mutati anche i rapporti reciproci fra le classi. Durante l'epoca della dittatura del proletariato la lotta di classe non scompare, ma assume semplicemente altre forme » (*Economia e politica nell'epoca della dittatura del proletariato*, in *Opere*, voi. 30, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 88 e 95-6).

II. Nota su «la critica del culto della personalità»

...Neppure per un istante si è affacciata in J. Lewis l'idea che « la filosofia è unita alla politica come le labbra ai denti »; che in « ultima istanza » la posta in gioco, lontana, ma assai vicina delle *tesi filosofiche*, è costituita da problemi o dibattiti *politici* che concernono la storia reale, e che ogni testo filosofico (compreso il suo), è, « in ultima istanza », *anche* un intervento politico nella congiuntura teorica e, a motivo di uno dei suoi effetti, oggi il principale, *anche* un intervento teorico nella congiuntura politica. Nemmeno per un istante gli balena l'idea di porsi delle domande sulla congiuntura politica nella quale sono stati scritti i miei testi (e il suo), e in vista di quali « effetti » teorico-politici sono stati portati a termine e pubblicati; nel quadro di quale dibattito teorico e di quali conflitti politici quegli interventi sono stati condotti, e quali risonanze hanno avuto.

J. Lewis non è tenuto a conoscere dettagliatamente la storia politica e filosofica francese, la battaglia delle idee, anche irrilevanti, anche errate, all'interno del Partito comunista francese dopo la guerra, e tra il 1960 e il 1965. Ma fa lo stesso! Noi tutti, comunisti, abbiamo una storia in comune; una lunga, dura, esaltante e dolorosa storia comune, quella che dipese per una larga parte dalla III Internazionale, dominata, dopo gli anni 30, dalla « linea » e dalla direzione politica di Stalin. Tutti noi comunisti abbiamo in comune i Fronti popolari, la guerra di Spagna, la guerra e la resistenza antifascista, la Rivoluzione cinese — ma anche la « scienza » di Lyssenko, che era soltanto un'ideologia, e alcune formule e parole d'ordine dichiarate « scientifiche », che altro non erano che « ideologiche », ma servivano di copertura a pratiche tutt'affatto particolari¹. Noi comunisti abbiamo tutti in comune la « critica del culto della personalità » intrapresa da Kruscev nel XX Congresso e il travaglio della scissione del movimento comunista

internazionale. Noi comunisti abbiamo tutti in comune la Rivoluzione culturale cinese, quale che sia il nostro giudizio in proposito, e così il Maggio francese 1968. Drammatiche vicende, insomma, da cui si potrebbe fare anche totalmente astrazione, nel 1972, per « parlare di filosofia » tra comunisti...

Ma non sarebbe serio. Perché, infine, bisognerà pure che un giorno si tenti e accetti di chiamare le cose con il loro *nome*, e per far questo, di ricercare diligentemente, da marxisti, anche se si deve precisarlo nel corso del lavoro, il *nome*, cioè il *concetto* che quelle cose si meritano, affinché la nostra storia medesima ci divenga comprensibile. Non diversamente della storia di Marx, infatti, non diversamente della storia tragica e gloriosa dei primi vent'anni del secolo, la nostra storia non è un fiume placido, che scorre tra due sponde sicure e tracciate in precedenza. Per non risalire alle origini, per parlare soltanto di un passato prossimo di cui non solo il ricordo, ma l'ombra copre ancora il nostro presente, non si può negare che abbiamo vissuto, durante questi trentanni, di cui ancora ci ossessionano le prove, l'eroismo e i drammi, sotto il dominio di una politica ispirata e segnata da una linea e da pratiche che, in mancanza di altri concetti, dobbiamo designare con un nome proprio: « staliniane ». E dovremmo esserne usciti, in modo del tutto naturale, con la morte di Stalin, e per la virtù taumaturgica (e per le conseguenze) d'una semplice parola: « il culto della personalità », pronunciata nel XX Congresso del Pcus dell'Urss come « l'ultima parola » (in tutti i sensi possibili) sulla faccenda? Ho scritto negli anni '60, in un testo filosofico che J. Lewis ha sotto gli occhi, che il concetto di « culto della personalità » era un « concetto irreperibile nella *teoria marxista* », che esso non aveva alcun valore conoscitivo, che non spiegava nulla, e ci lasciava al buio. Era abbastanza chiaro: e resta chiaro.

« Un concetto irreperibile nella *teoria marxista* »: bisogna quanto meno riconoscerlo. Così come è stato avanzato e utilizzato, teoricamente e politicamente, il concetto di « culto della personalità » non era un semplice nome di cosa: non si contentava di designare dei fatti (gli « abusi », le « violazioni della legalità sovietica »). Esso avanzava nello stesso tempo dal momento che gli venivano apertamente attribuite — delle pretese *teoriche* (esplicative): a questo concetto veniva affidato

il compito di render conto della « essenza » dei fatti che designava. È così, dunque, che è stato utilizzato politicamente.

Ora, questo pseudo-concetto, pronunciato con la solennità drammatica che sappiamo, denunciava certamente delle pratiche: « abusi », « errori », e in certi casi « crimini ». Non spiegava nulla delle loro condizioni, delle loro cause, in breve di ciò che li determinava *dall' interno*, e dunque delle loro forme². Ma per di più, poiché *pretendeva* di spiegare ciò che in effetti non spiegava affatto, questo pseudoconcetto non poteva che sviare quelli che avrebbe dovuto illuminare. Si deve essere ancora più espliciti? La riduzione dei gravi avvenimenti di treni'anni di storia sovietica e comunista a questa pseudo-spiegazione del « culto », non era, né poteva essere l'errore o il *lapsus* di un intellettuale antireligioso: era, lo sappiamo tutti, un atto politico di dirigenti responsabili, una maniera *unilaterale* di porre i problemi non di quello che si chiama volgarmente « lo stalinismo », ma di quello, che mi pare necessario chiamare, a meno che non ci si rifiuti di *pensare*, con un *concetto*, sia pure provvisorio: *la deviazione « staliniana »*³.

E, per questo, un modo di *non porli affatto*. Più precisamente, era (ed è sempre) un modo di cercare le cause di avvenimenti gravi e delle forme in cui si manifestano, in certi difetti delle pratiche della sovrastruttura *giuridica* (« le violazioni della legalità socialista »), ma senza mai mettere in questione, e per fatti di tale gravità e di tale durata (fosse pure a titolo d'ipotesi!), l'insieme degli apparati di Stato che costituiscono la sovrastruttura (l'apparato repressivo, gli apparati ideologici, dunque il partito) e soprattutto senza toccarne mai la radice: le *contraddizioni* nel processo per la costruzione del socialismo, e nella sua linea; senza toccare cioè le forme esistenti dei rapporti di produzione, i rapporti di classe, e la lotta delle classi, che era stata allora dichiarata, con una formula che non è mai stata smentita, « superata » in URSS. Pertanto è là che bisogna cercare, per trovare le cause *interne* delle vicende del « culto » — a costo di scoprire dell'altro.

Certamente, tutto non è in tutto e sempre — questa tesi non è marxista. — è non è necessario chiamare a giudizio tutta la struttura e tutta la sovrastruttura per regolare un semplice

dettaglio giuridico, se si tratta di un *dettaglio* semplicemente *giuridico*. Ma la deviazione «staliniana» non è un dettaglio! e un semplice dettaglio giuridico per di più! Cerio, non si può sempre e in un solo momento ricostruire ciò che è stato distrutto negli anni — questa tesi non è marxista; certo, vi sono edifici politici talmente solidi e puntellati dai contrafforti delle case vicine, che li circondano e li sostengono, che non si può semplicemente e brutalmente « tagliare al vivo » per restituirli all'aria libera: è necessario a volte procedere « con precauzione ». Ma le precauzioni del XX Congresso!

Così come ci fu rivelata, nei termini delle dichiarazioni ufficiali, che segnalavano certi fatti, ma senza giungere, in mancanza di spiegazioni marxiste, a stabilire una *linea di demarcazione* che la differenziasse da denunce ben anteriori, quelle dell'ideologia borghese più anticomunista, e quelle della teoria trockista « antistaliniana »; così come ci venne rivelata, circoscritta alle sole « violazioni della *legalità* socialista », mentre i comunisti dell'URSS e del mondo intero ne avevano una esperienza ben più « approfondita » — la deviazione « staliniana » non poteva, al limite, provocare, oltre alle utilizzazioni « classiche » da parte degli anticomunisti e degli antisovietici, che due effetti possibili. *O una critica di sinistra*, che accetta di parlare di deviazione, anche se molto contraddittoria, e che si affida, al fine di *definirla*, alla ricerca corretta delle sue cause storiche fondamentali, cioè, che J. Lewis mi perdoni, non l'Uomo (o la Personalità), ma la sovrastruttura, i rapporti di produzione, dunque lo stato dei rapporti di classe e della lotta delle classi in URSS — una critica che può allora, ma soltanto allora, parlare con cognizione di causa non solo del Diritto violato ma anche dei motivi della violazione. *Oppure una critica di destra*, che si aggancia e si limita a certi aspetti della sovrastruttura *giuridica*, e beninteso, può allora invocare l'Uomo ed i suoi diritti, e opporre l'Uomo alla violazione dei suoi Diritti (o più semplicemente ancora i « consigli operai » alla « burocrazia »).

Le cose stanno così: non si è *sentita* mai in pratica, che una sola critica, la seconda. E la formula ufficiale della critica del « culto », delle « violazioni della legalità socialista », lungi dal tenere a bada l'anticomunismo borghese più violento, lungi dal tenere a distanza l'antistalinismo trockista, fornisce loro un

argomento storico *insperato* : da esso traggono tutti e due una giustificazione, un secondo soffio vitale. il cge spiega, fra parentesi, un certo numero di fenomeni in apparenza paradossali: il fatto che, per esempio, cinquantanni dopo la Rivoluzione d'Ottobre, e ventanni dopo la Rivoluzione cinese, si rafforzino organizzazioni che sussistono da quarantanni *senza aver mai riportato alcuna vittoria storica* (perché a differenza dei « gauchismes » attuali, queste sono organizzazioni, e hanno una teoria): le organizzazioni trockiste. Per non parlare dell'« efficacia » dell'antisovietismo borghese, trent'anni dopo Stalingrado!

Comunque sia, non avemmo bisogno di attendere molto per vedere che la critica ufficiale della deviazione « staliniana » per mezzo del « culto della personalità », produceva, in questa congiuntura, i suoi inevitabili effetti ideologici. Dopo il XX Congresso, un'ondata apertamente di destra si diffuse, per non parlare che di questi, tra gli « intellettuali » marxisti e comunisti, e non soltanto nei paesi capitalisti: anche in quelli socialisti. Non è il caso, beninteso, di fare un'assimilazione sommaria tra gli intellettuali dei paesi socialisti e i marxisti occidentali — a maggior ragione tra la protesta politica di massa del « socialismo dal volto *umano* » dei nostri compagni di Praga, e « l'umanesimo integrale » di Garaudy, o di qualcun altro. Laggiù non vi era la stessa possibilità di scelta delle parole (le parole non avevano lo stesso senso), né delle vie da intraprendere. Ma qui! Si strappò nuovamente ai socialdemocratici e ai preti (che ne avevano avuto fino a quel momento il monopolio, praticamente garantito) lo *sfruttamento* delle opere giovanili di Marx, per ricavarne una ideologia dell'Uomo, della Libertà, dell'Alienazione, della Trascendenza, ecc. — senza domandarsi se il *sistema* di queste nozioni era idealista o materialista, se questa ideologia era piccolo-borghese o proletaria. « L'ortodossia », come dice J. Lewis, ne fu quasi sommersa: non il « pensiero » di Stalin, che continuò, e continua da parecchio tempo, ad andare avanti indisturbato, nelle sue basi, nella sua « linea » e in alcune delle sue pratiche — ma proprio la teoria di Marx e di Lenin.

È in queste condizioni che mi sono trovato ad intervenire, diciamo « in occasione » di una recensione ad alcuni articoli sovietici e tedeschi orientali, « Sul giovane Marx, tradotti in

francese nella rivista « La Pensée », nel 1960: per tentare di combattere, a mio modo, e con mezzi di fortuna, attraverso la critica di qualche idea corrente, e ponendo qualche problema, il contagio che « minacciava ». È vero, all'inizio non eravamo assai numerosi, e J. Lewis ha ragione: « noi » parlavamo « nel deserto », o in quello che alcuni potevano credere « il deserto ». Ma bisogna diffidare di questo genere di « deserti »: o piuttosto sapere riporre in essi un po' di fiducia. In realtà, mai « noi » siamo stati soli. I comunisti non sono mai soli.

Allora, contro le interpretazioni idealistiche-di-destra della teoria marxista come « filosofia dell'uomo », del marxismo come umanesimo teorico; contro la confusione tendenziosa, sia positivista, sia soggettivistica, della scienza e della « filosofia » marxista; contro lo storicismo relativista, opportunistico di destra o di sinistra; contro la riduzione evoluzionista della dialettica materialista a dialettica « hegeliana »; e in generale contro le posizioni borghesi e piccolo-borghesi, mi sono provato a difendere, noi abbiamo provato a difendere, quale che ne sia stato il valore, al prezzo di imprudenze e di errori, alcuni concetti fondamentali che si possono riassumere in uno solo: la specificità radicale di Marx, la sua novità rivoluzionaria, sia teorica che politica, di fronte all'ideologia borghese e piccolo-borghese, quella con la quale egli dovette *rompere* per diventare comunista e fondare la scienza della storia, quella con la quale, anche oggi, noi dobbiamo ancora e sempre *rompere*, per divenire, restare, o ridiventare marxisti.

Le forme hanno potuto cambiare: ma il fondo permane, da 150 anni e più, sostanzialmente lo stesso. Questa ideologia borghese, che è l'ideologia *dominante*, e che pesa con tutte le sue forze sul Movimento operaio e minaccia le sue conquiste, se esso non la combatte risolutamente a partire dalle sue *proprie posizioni*, esterne ed autonome rispetto a quella, perché *proletarie* — questa ideologia borghese è costituita in gran parte, nella sua essenza più intima, dalla coppia economicismo/umanesimo. Dietro le categorie astratte della filosofia che le servono da facciata, è questa coppia che volevo colpire, attaccando congiuntamente, e l'umanesimo teorico (dico bene: teorico, non una parola o qualche frase, oppure delle prospettive generose, ma un discorso *filosofico* in cui « l'uomo » è una categoria con *funzione* teorica), e l'*economicismo*,

attraverso le forme volgari del-l'hegelismo o evoluzionismo, che fanno corpo unico con esso.

Perché nessuno (o almeno nessun marxista rivoluzionario) può sbagliarsi dopo Marx: quando in piena lotta di classe le litanie umaniste occupano la ribalta della scena teorica e ideologica, alle sue spalle è sempre l'economicismo che vince. Anche ai tempi della feudalità, quando era rivoluzionaria, l'ideologia umanista è stata comunque sempre profondamente borghese. In una società di classe borghese, essa ha sempre coperto, e continua a coprire pratiche economiche ed economicistiche di classe, determinate dai rapporti di produzione, di sfruttamento e di scambio, e dal diritto *borghese*. In una società di classe borghese, l'ideologia umanista, quando non è un lapsus di scrittura, o un fiore di retorica politica, quando è duratura e organica, rischia sempre di coprire, nelle organizzazioni operaie, che non sfuggono al contagio dell'ideologia dominante, una tendenza *economicista*, contraria, nel principio suo stesso, alle posizioni di classe proletarie.

Tutta la storia dei Diritti dell'Uomo, denunciata nel *Capitale*, ne fa fede: alle spalle del-l'Uomo è Bentham che trionfa⁴. Tutta una parte della storia della II Internazionale, di cui Lenin ha denunciato la tendenza dominante, ne fa fede: dietro l'idealismo neo-kantiano di Bernstein, è la corrente economicista che trionfa. Chi può affermare seriamente che tutta questa lunga storia, tutti questi conflitti, queste minacce li siamo lasciati alle spalle, e che ne siamo usciti per sempre — che per sempre siamo al sicuro dal rischio che essi rappresentano?

Parlo della *coppia* economicismo/umanesimo. È realmente una coppia, in cui i due termini sono complementari, e non è una coppia occasionale, ma organica e consustanziale. Nasce spontaneamente, cioè necessariamente, sulla base delle pratiche borghesi di produzione e sfruttamento, e nello stesso tempo sulla base delle pratiche giuridiche del diritto borghese e della sua ideologia, che sanzionano i rapporti di produzione e di sfruttamento capitalistici e la loro riproduzione.

È certamente vero che l'ideologia borghese è fondamentalmente *economicista*, che il capitalista considera ogni cosa dal punto di vista dei rapporti di mercato, e dal

punto di vista delle condizioni materiali (le merci che sono i mezzi di produzione) che gli permettono di sfruttare *questa* « merce » tutt'affatto particolare che è la forza-lavoro operaia, dunque dal punto di vista delle *tecniche* della estorsione del plusvalore (che sono tutt'uno con l'organizzazione e la divisione capitalistica del lavoro), dal punto di vista della tecnologia dello sfruttamento, del suo « rendimento » e della sua estensione *economici*: dal punto di vista dell'accumulazione capitalistica. Che fa l'economista borghese? Marx ha mostrato che, anche quando si innalzava al livello del capitalismo, non faceva che teorizzare il punto di vista economicista del capitalismo, nel progetto stesso della « Economia politica », che Marx ha « *criticato* » *come tale, perché economicista*.

Ma è anche assolutamente vero, nello stesso tempo, che il reciproco organico, la « copertura », l'alibi e insieme il « punto d'onore » obbligato di questo economicismo è l'umanesimo o liberismo borghese, perché essi trovano le loro basi nelle categorie del *diritto* borghese e dell'ideologia giuridica materialmente indispensabili al funzionamento del diritto borghese; la libertà della persona, cioè, nel principio, la libera disponibilità di se stessi, la proprietà di se stessi, della propria volontà e del proprio corpo (il proletario: persona « libera » di vendersi!), e dei propri beni (la proprietà privata: l'unica che abolisce tutte le altre — quella dei mezzi di produzione).

Ecco il terreno su cui nasce la coppia economicismo/umanesimo: il modo di produzione e di sfruttamento capitalistico. Ed ecco anche il legame e il luogo preciso in cui queste due ideologie si annodano in *coppia*: *il diritto borghese*, che di volta in volta sanziona realmente i rapporti di produzione capitalistici, e offre le proprie categorie in dotazione all'ideologia liberale e umanistica, ivi compresa la filosofia borghese.

Si dirà: ma quando questa coppia ideologica borghese penetra nel marxismo « quando essa conduce la sua lotta, non più sul terreno che le è peculiare, ma sul terreno generale del marxismo, cioè in veste di revisionismo » (Lenin), che cosa accade? Resta nella sostanza ciò che era prima: un punto di vista *borghese*, ma questa volta « funzionante » in seno al marxismo. Per quanto sorprendente possa sembrare, tutta la storia del movimento operaio e le tesi di Lenin stesso ne fanno

fede⁵: il marxismo stesso può, in certe circostanze, essere considerato, trattato, e persino *praticato da un punto di vista borghese*. Non solo da parte dei « marxisti della cattedra » che lo riducono a un discorso universitario di sociologia borghese, e che altro non sono che « funzionari dell'ideologia » dominante — ma anche da parte di settori del movimento operaio e di loro dirigenti.

È una questione di rapporti di forza nella lotta delle classi, ma anche, e contemporaneamente, di *collocazione* di classe nella lotta delle classi, nella « linea », nell'organizzazione e nelle « pratiche » della lotta delle classi del movimento operaio. Come dire che è una forma storica in cui la *fusione* tra il movimento operaio e la teoria marxista, che sola può rendere « il movimento » *oggettivamente* « rivoluzionario » (Lenin), a segnare il passo o ad arretrare davanti a quella che forse, per farsi capire, bisogna anche chiamare « fusione »: ma « fusione » di tutt'altro tipo, quella del movimento operaio con l'ideologia borghese.

Introdotta nel marxismo, la coppia economicismo/umanesimo cambia appena di forme, anche se le diventa indispensabile in parte (solo in parte) cambiare terminologia. L'umanesimo resta umanesimo: con le accentuazioni social-democratiche non della *lotta delle classi* e della sua abolizione, per mezzo dell'affrancamento della *classe operaia*, ma della difesa dei Diritti dell'uomo, della libertà, della giustizia, o, che dir si voglia, della liberazione o della estrinsecazione della « personalità » *tout court*, o « integrale ». L'economicismo resta economicismo: per esempio, sotto l'esaltazione dello sviluppo delle forze produttive, della loro « socializzazione » (quale?), della « rivoluzione scientifica e tecnica », della « produttività », ecc.

Ma allora, si possono fare dei paragoni? Sì. E si scoprirà ciò che, sia prima che dopo, permette d'identificare come borghese la coppia ideologica *economicismo/umanesimo* e le sue pratiche: la scomparsa di ciò di cui non si parla né nell'economicismo, né nell'umanesimo, *la scomparsa dei rapporti di produzione e della lotta delle classi*.

Che l'ideologia borghese passi sotto silenzio i rapporti di produzione e la lotta delle classi, per esaltare l'« espansione » e la « produttività », insieme con l'Uomo e la libertà, è aliar

suo, ed è nell'ordine delle cose, il *suo ordine*: poiché questo silenzio le serve, e permette alla coppia economicismo/umanesimo, che esprime il *punto di vista borghese*, di operare per dissimulare, assicurare e riprodurre i rapporti di sfruttamento. Ma che dei partiti operai, prima della rivoluzione, o anche dopo, passino anch'essi *sotto silenzio* (o mezzo-silenzio) i rapporti di produzione e la lotta delle classi nonché le loro *forme* concrete ⁶ per esaltare congiuntamente *sia* le Forze produttive *sia* l'Uomo, è tutt'altra cosa! Perché, se non si tratta soltanto di parole o di qualche discorso, ma di una linea e di pratiche coerenti con essa, si può scommettere, come fece Lenin a proposito della II Internazionale prima della guerra del 1914, che il punto di vista borghese contaminati, può minacciare o anche sopraffare il *punto di vista proletario nel marxismo stesso*.

E dal momento che abbiamo chiamato in causa la II Internazionale, aggiungiamo soltanto qualche cosa sulla Terza: sugli ultimi dieci anni della sua esistenza. Dopo tutto, perché tacere ciò che brucia sulle labbra? Perché sigillare con un nuovo silenzio il silenzio ufficiale che regna, coperto di « spiegazioni » su ordinazione oppure di imbarazzo, su un periodo del quale noi abbiamo vissuto o conosciuto l'eroismo, la grandezza e i drammi? Perché non tentare di *capire*, quali che siano i rischi delle parole che vengono pronunciate, non soltanto i meriti della organizzazione comunista internazionale, ma anche le inevitabili *contraddizioni* delle sue posizioni e della sua linea (e come avrebbe essa potuto sfuggirvi, per di più in tempi tanto tragici)?

Temo infatti che un giorno saremo costretti a riconoscere l'esistenza al suo interno di una certa *tendenza* che, controllata dapprima grazie alle battaglie politiche di Lenin, non poté più, a un determinato momento, esser dominata, e finì per giocarvi, in silenzio, un ruolo dominante. Temo che si rimandi ancora a lungo, per ragioni in apparenza pragmatiche, ma senza dubbio più profonde, di scrivere, nero su bianco, *per metterla alla prova di un'autentica analisi marxista*, « l'ipotesi » che io mi assumo il rischio personale di formulare, sotto la forma di proposizioni necessariamente schematiche:

1. Il movimento comunista internazionale ha subito a partire dagli anni '30, in gradi diversi e sotto forme diverse,

secondo i paesi e le organizzazioni, gli effetti di una *medesima* deviazione, che si può provvisoriamente chiamare « *deviazione staliniana* ».

2. *Tenuto conto delle debite distinzioni*, cioè rispettando alcune differenze essenziali, ma, al di là dei fenomeni più appariscenti, che sono, malgrado la loro estrema gravità, storicamente secondari, e raggruppabili in generale, nei partiti comunisti, sotto le definizioni di « culto della personalità » e « dogmatismo » — la deviazione staliniana può essere considerata *sotto forme mutate* (attinenti allo stato della lotta di classe mondiale, all'esistenza di un unico Stato socialista, e all'esercizio del potere di Stato da parte del Partito bolscevico) come *una forma di rivincita postuma della II Internazionale*: come una recrudescenza della sua tendenza fondamentale.

3. Ora, questa tendenza fondamentale era, in sostanza, lo sappiamo, *l'economicismo*.

Non è che un'ipotesi, di cui io segnalo semplicemente i capisaldi. Essa pone naturalmente dei terribili problemi, alcuni dei quali si possono enunciare in questo modo: *Come* ha potuto una tendenza a dominante economicista combinarsi con gli effetti sovrastrutturali di cui abbiamo conoscenza, effetti che essa stessa ha prodotto come forme mutate di se medesima? *Quali* sono state dunque le forme di esistenza materiali di questa tendenza. Tali da produrre simili effetti nella congiuntura esistente? *Come* ha potuto questa tendenza, di cui l'URSS è stato il centro a partire da un certo momento, diffondersi nel corpo del movimento comunista internazionale, e sotto quali forme specifiche e, all'occorrenza, differenti?

Al lettore che fosse rimasto sconcertato dall'accostamento che suggerisco tra l'economicismo della II Internazionale, e l'economicismo della deviazione « staliniana », rispondo subito: osserviamo il *primo* criterio di analisi che Lenin raccomanda e impiega, all'inizio del capitolo VII del *Fallimento della II Internazionale*, per analizzare una *deviazione* nella storia del movimento operaio. La prima cosa da fare è vedere se essa non sia « il collegamento *con qualche vecchia corrente del socialismo* ». Non per fare uso di uno « storicismo » volgare, ma perché esiste una continuità, nella storia del movimento operaio, delle sue difficoltà, di suoi problemi, delle sue *contraddizioni*, delle sue soluzioni corrette, e dunque *anche delle sue deviazioni*, in

relazione alla continuità di una stessa lotta di classe contro la borghesia, e di una stessa lotta di classe (economica, politica e *ideologico-teorica*) della borghesia contro il movimento operaio. È in questa continuità che si fondano le « rivincite postume » o le « recrudescenze ».

Ma dirò anche: certo, nelle ipotesi sommarie e schematiche che io propongo, la posta politica in gioco è molto alta — ma vi sono, innanzitutto, gravi equivoci possibili da cui bisogna guardarsi ad ogni costo. Osserviamo come Lenin, che ha denunciato con la massima intransigenza possibile la tendenza idealistico-economicista della II Internazionale, ha esaminato questa organizzazione: mai egli ha *ridotto* la II Internazionale alla sua deviazione. Ha riconosciuto la presenza di periodi diversi nella sua storia, ha distinto il principale dal secondario — e le ha attribuito, ad esempio, di fronte al movimento operaio il merito di avere sviluppato le organizzazioni della lotta di classe proletaria, i sindacati e i partiti operai; egli non ha mai rifiutato di citare Kautsky, e di difendere l'opera filosofica di Plekhanov. Per lo stesso motivo Stalin non può, per ragioni infinitamente più evidenti e più forti, essere *ridotto* alla deviazione che noi leghiamo al suo nome, e a maggior ragione non vi può essere *ridotta* la III Internazionale che egli finì, dopo gli anni trenta, per dominare. Egli ha avuto altri meriti davanti alla storia. Ha capito che era *necessario* rinunciare al miracolo imminente della « rivoluzione mondiale » e quindi intraprendere la « costruzione del socialismo » in un solo paese, e da ciò ha tratto delle conseguenze: difenderlo ad ogni costo come la base e il pilastro di ogni socialismo nel mondo, farne, sotto l'assedio dell'imperialismo, una fortezza inespugnabile, ed a questo fine dotarla innanzitutto di una industria pesante, da cui sono usciti i carri armati di Stalingrado, che hanno sostenuto l'eroismo del popolo sovietico in una lotta all'ultimo sangue per liberare il mondo dal nazismo. La nostra storia passa *anche* di là. E attraverso le deformazioni, le caricature, e le tragedie stesse di questa storia, milioni di comunisti hanno imparato, anche se Stalin li « insegnava » come dei dogmi, che esistevano dei *Principi del leninismo*.

Così, se può sembrare opportuno di parlare, *tenuto conto* delle debite proporzioni, di una rivincita postuma della II

Internazionale, bisogna osservare che si tratta di una rivincita in tutt'altri tempi, in tutt'altre circostanze, e, beninteso, sotto tutt'altre *forme*, che evidentemente non possono essere confrontate alla lettera. Ma attraverso queste differenze considerevoli, e in forme paradossali, si può parlare di rivincita, o di ripresa, o di recrudescenza di una tendenza, *nella sua sostanza*, identica: la tendenza di una *concezione* e di una « linea » economiciste, in essa presenti sotto la copertura obbligata, di certe dichiarazioni a modo loro crudelmente « umanistiche » (« l'uomo, il capitale più prezioso », e le disposizioni e le norme, restate lettera morta, della Costituzione sovietica del 1936).

Se è così, se la deviazione « staliniana » non si riduce alle sole « violazioni della legalità socialista »; se essa attiene a cause più profonde nella storia e nella *concezione* della lotta delle classi, e della *collocazione* di classe; e ammesso pure che i sovietici siano ormai preservati da ogni violazione del *diritto* —, non siamo per questo, né essi né noi, usciti dalla deviazione « staliniana » (dal momento che né le cause, né i meccanismi, né gli effetti di questa sono stati fatti oggetto di una « analisi concreta » nel senso leninista, cioè di una analisi marxista e scientifica), *per il miracolo della denuncia del « culto della personalità »* o per la pratica di una rettifica minuziosa che non è stata illuminata da alcuna analisi. In queste condizioni, con gli elementi passati e presenti di cui disponiamo, compreso il silenzio ufficiale che li sanziona, si può scommettere che la « linea » staliniana, sbarazzata dalle « violazioni » del « diritto », dunque « liberalizzata » — poiché economicismo e umanesimo vanno di pari passo — sopravviverà comunque a Stalin, e, beninteso, al XX Congresso. Si può anche presumere che, sotto lo sproloquio delle differenti varietà di « umanesimo » più o meno controllato, questa « linea » continui la sua onorevole carriera, in un silenzio a volte ciarlone, a volte sordo, rotto di tanto in tanto dallo stupore di un'esplosione, o di una scissione.

E per non trascurare nulla, avanzerei un'altra ipotesi rischiosa, che « parlerà » certamente a quello specialista di politica cinese che è J. Lewis. Se consideriamo tutta la nostra storia da 40 anni e più, mi sembra, tirate le somme (e sono facili a tirarsi), che la sola « critica » *storica* (di sinistra)

dell'essenziale della « deviazione staliniana » che si possa reperire, e per di più, anche *contemporanea* alla deviazione, dunque in gran parte precedente al XX Congresso, è una critica concreta, condotta nei fatti, nella lotta, nella linea politica, nella pratica, nei loro principi e nelle loro forme: la critica silenziosa, ma attiva, compiuta dalla Rivoluzione cinese nelle battaglie politiche e ideologiche della sua storia, dalla Lunga Marcia alla Rivoluzione culturale e ai suoi risultati. Critica *da lontano*. Critica « indiretta ». Da guardare da vicino, da decifrare. Critica *contraddittoria* anche — non foss'altro che per la sproporzione tra gli atti e i testi. D'accordo: ma critica dalla quale si può imparare, per provare le nostre ipotesi, cioè per tentare di vedere chiaro nella nostra storia. Ma anche in questo caso si deve parlare evidentemente in termini di tendenza, e di forme specifiche — senza permettere alle forme che la realizzano di nasconderci la tendenza e le sue contraddizioni.

Se ho potuto, con i miei mezzi, da tanto lontano e anche molto debolmente, fare eco a queste lotte storiche, e indicare, dietro i loro effetti ideologici, l'esistenza di alcuni problemi reali, è perché questo è il compito di un filosofo comunista.

Ecco, per non andare oltre, alcuni dei « problemi » molto concreti — in cui la politica salta agli occhi — connessi a un discorso filosofico, intrapreso quale che sia il suo valore, ormai da più di dieci anni.

J. Lewis non lo ha sospettato neppure! Me ne dispiace per noi. Ma me lo auguro per lui. Perché sarebbe ancora più grave se, avendone coscienza, l'avesse taciuto: per non scottarsi le dita.

Parigi, giugno 1972.

Note

1 Solo qualche esempio tanto per restare sul piano *teorico*. L'evoluzionismo economicistico di *Materialismo dialettico e materialismo storico* di Stalin. L'occultamento del ruolo storico di Trockij e di altri nella rivoluzione bolscevica (*Storia del*

P.C[b]). La tesi dell'aggravarsi della lotta delle classi nella società socialista. La formula: « Tutto dipende dai quadri », ecc. Da noi: la tesi « scienza borghese/scienza proletaria », la tesi della « pauperizzazione assoluta », ecc.

2 Per il marxismo, la spiegazione di tutti i fenomeni, è, in ultima istanza, *interna*-, è la « contraddizione » *interna* che è « motrice ». Le circostanze esterne agiscono: ma per il tramite del « relais » della contraddizione interna, che esse surdeterminano. Perché questa precisazione? Perché certi comunisti, trovando la « spiegazione » per mezzo del « culto » di respiro troppo corto, immaginarono di aggiungervi un *supplemento*, che non poteva che risultare *esterno*!, parlarono ad esempio dell'accerchiamento capitalistico, la realtà del quale nessuno può negare. Il marxismo non ama l'aggiunta di supplementi: quando ce n'è troppo bisogno si rischia di non aver afferrato correttamente la causa *interna*.

3 Il termine « lo stalinismo », che è stato evitato dai dirigenti sovietici, ma che era largamente diffuso presso gli ideologi borghese e i trockisti, prima di penetrare negli ambienti comunisti, presenta, grosso modo, gli stessi « inconvenienti » del termine « culto della personalità ». Esso designa una *realtà*, della quale un gran numero di comunisti hanno fatto esperienza diretta e tragica, oppure indiretta e più o meno grave. Ora, questo appellativo avanza però delle pretese teoriche: presso gli ideologi borghesi e presso un certo numero di trockisti. Ma esso non *spiega* nulla. Per intraprendere la via di una spiegazione marxista, per poter porre il problema della spiegazione di questi fatti, il meno che si può fare è avanzare dei *concetti marxisti*, e vedere se il loro uso è conveniente. Per questo io propongo il concetto di « *deviazione* », perfettamente « *reperibile* », questo, nella teoria marxista-leninista. Si potrebbe così parlare, in una prima fase, di *deviazione* « staliniana »: in una prima fase, perché parlare di deviazione obbliga inevitabilmente, in un secondo momento, a *qualificarla*, a dire *in che cosa* essa è consistita, e sempre in termini marxisti. Una cosa, sulla base di queste indicazioni, deve essere chiara: parlare di una deviazione « *staliniana* » non vuol dire spiegarla per mezzo dell'individuo che ne sarebbe stata la « causa ». L'aggettivo designa certo un uomo storicamente esistito, ma prima di tutto un certo *periodo* della

storia del movimento operaio internazionale.

4 Karl Marx, *Le Capital*, 1, I, Seconde Section, Ed. sociales, t. I, p. 178, trad. it. *Il Capitale*, voi. I, sez. II, Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 208-9.

5 Cfr. *Marxismo e riformismo* (*Opere*, cit., voi. 19); *Il fallimento della II Internazionale* (*Opere*, cit., voi. 21); *La Rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* (*Opere*, cit., vol. 28).

6 Lenin: nella « transizione » dal capitalismo al comunismo, le classi sussistono, ma sotto forme nuove (cfr. *Economia e politica*, cit., pp. 95-6).

III. Osservazioni su una categoria: «processo senza Soggetto né Fine(i)»

Questa formula (« processo senza Soggetto », « processo senza Soggetto né Fine(i) ») ha tutto ciò che occorre per urtare le « evidenze » del senso comune, cioè (Gramsci) dell'ideologia dominante, dunque per farsi degli avversari convinti a poco prezzo.

Per esempio, mi si obietterà subito: ma « le masse », e « le classi » sono pur sempre composte di *uomini*! Ma se non è l'Uomo (definito semplicemente... « astrazione », o per dargli importanza, « astrazione speculativa ») che fa la storia, sono pur sempre *gli uomini*, concreti, viventi, sono i soggetti umani che fanno la storia! E per sostenerlo, si citerà la « testimonianza » di Marx stesso, l'*inizio* di una piccola frase del 18 Brumaio: « Gli uomini fanno la propria storia... ». E, forti dell'Evidenza e di una Citazione, concluderanno immediatamente: la storia ha dunque dei « soggetti »; questi soggetti sono evidentemente « gli uomini »; « gli. uomini » sono dunque, se non il Soggetto della storia, almeno *i* soggetti della storia...

Sfortunatamente, questo tipo di « ragionamento » non sta in piedi che a costo di confusioni, di slittamenti di senso, e di giochi di parole ideologici: sui termini Uomo-uomini, Soggetto-soggetti, ecc.

Stiamo attenti a non giocare sulle parole, e guardiamo la cosa un po' più da vicino.

Per conto mio, dirò: gli uomini (plurale) concreti sono necessariamente soggetti (plurale) *nella* storia, perché essi agiscono *nella* storia come soggetti (plurale). Ma non vi è un Soggetto (singolare) *della* storia. Ancora: « gli uomini » non sono « i soggetti » *della* storia. Mi spiego.

Per capire queste distinzioni, bisogna precisare la *natura* del problema in questione. Il problema della costituzione degli individui in *soggetti* storici, attivi *nella* storia, non ha niente a

che vedere, nella sua sostanza, con il problema *del* « Soggetto della storia », o anche dei « soggetti della storia ». Il primo problema è di natura *scientifica*: esso riguarda il materialismo storico. Il secondo problema è di natura *filosofica*: riguarda il materialismo dialettico.

Primo problema: scientifico

Che gli individui umani, cioè sociali, siano *attivi* nella storia — come *agenti* delle differenti pratiche sociali del processo storico di produzione e di riproduzione —, è un fatto. Ma, considerati come *agenti*, gli individui umani non sono dei soggetti « liberi » e « costitutivi » nel senso filosofico della parola. Essi agiscono entro e sotto le determinazioni delle *forme di esistenza* storiche dei rapporti sociali di produzione e di riproduzione (processo lavorativo, divisione e organizzazione del lavoro, processo di produzione e riproduzione, lotta di classe, ecc.). Ma si deve andare oltre. Questi agenti non possono essere agenti *se non come soggetti*. Io credo di averlo dimostrato (*Ideologia e apparati ideologici di Stato*, « Critica marxista », VII, 5, pp. 23-65).

Ogni individuo umano, cioè sociale, non può essere agente di una pratica se non in quanto assume *la forma di soggetto*. La « forma-soggetto » è infatti la forma di esistenza storica di ogni individuo, agente delle pratiche sociali: perché i rapporti sociali di produzione e di riproduzione comprendono necessariamente, come parte *integrante*, quelli che Lenin chiama « *i rapporti sociali* (giuridico-) *ideologici* », che per « funzionare », richiedono necessariamente a ogni individuo-agente la forma di *soggetto*.

Gli individui-agenti operano dunque sempre nella forma di soggetto, e come soggetti. Ma che siano necessariamente soggetti, questo non fa affatto degli agenti delle pratiche sociali-storiche né *il*, né *i* soggetti della storia (nel senso *filosofico* del termine: *soggetto di*). Gli agenti-soggetti non sono attivi *nella* storia se non sotto la determinazione dei rapporti di produzione e di riproduzione, e nelle loro forme.

Secondo problema: filosofico

È per fini ideologici precisi che la filosofia borghese si è impadronita della nozione giuridico-ideologica di *soggetto*, per farne una categoria filosofica, la categoria filosofica n. 1, e per porre il problema *del Soggetto* della conoscenza (*l'ego* cogito, il soggetto trascendentale kantiano o husserliano, ecc.), della morale, ecc., e *del Soggetto della storia*. Questo problema fittizio non è, beninteso, senza conseguenze ma nella sua posizione e nella forma esso non ha *alcun senso* per il materialismo dialettico. Esso la rigetta puramente e semplicemente, come rifiuta (ad esempio) la questione dell'esistenza di Dio. Avanzando la Tesi di un « processo senza Soggetto né Fine(i) » voglio dire semplicemente questo con chiarezza. Per essere materialista-dialettica, la filosofia marxista deve rompere con la categoria idealista di « Soggetto » come Origine, Essenza e Causa, *responsabile* nella sua *interiorità* di tutte le determinazioni dell'« Oggetto » esterno¹, di cui esso viene definito « Soggetto » interno. Non può esistere, per la filosofia marxista, nessun Soggetto come Centro assoluto, come Origine radicale, come Causa unica. E non si può, per trarsi d'impiccio, accontentarsi di una categoria come quella di « *de-Centrimento dell'Essenza* » (L. Sève), perché è un compromesso illusorio, che, sotto la superficie « audace » di una *parola* perfettamente conformista nella sua origine (*de-centramento*), salvaguardia il legame ombelicale tra l'Essenza e il Centro, e resta dunque prigioniero della filosofia idealista: poiché non vi è alcun Centro, qualsiasi decentramento è superfluo o fittizio. In realtà la filosofia marxista pensa secondo tutt'altre categorie: determinazione in ultima istanza — che è tutt'altra cosa che l'Origine, l'Essenza, o la Causa *uniche* —, determinazione per mezzo di Rapporti (*idem*), contraddizione, processi, « punti nodali » (Lenin), ecc. In breve, secondo tutt'altra configurazione e sotto categorie del tutto diverse da quelle della filosofia idealista classica.

Beninteso, queste categorie filosofiche non concernono *solamente* la storia.

Ma se si considera *solamente* la storia (che riguarda il nostro discorso), la questione filosofica si pone nei termini seguenti. Non si tratta di contestare le acquisizioni del materialismo

storico: che gli individui siano agentsoggetti *nella* storia, e dunque attivi *nella* storia sotto la determinazione delle forme di esistenza dei rapporti di produzione e di riproduzione. Si tratta di tutt'altra cosa: di sapere se la storia può essere pensata filosoficamente, nei suoi modi di determinazione, per mezzo della categoria idealistica di *Soggetto*. La posizione del materialismo dialettico mi sembra chiara. Non si può cogliere (*begreifen*: concepire), cioè *pensare* la storia reale (processi di riproduzione e di rivoluzione delle formazioni sociali) come riducibile a *una* Origine, *una* Essenza, o *una* Causa (l'Uomo, ad esempio), che ne sarebbe il Soggetto — il Soggetto, questo « essere » o « essenza », posto come *identificabile*, cioè esistente sotto la forma della *unità* di una *interiorità*, e (teoricamente e praticamente) *responsabile* (l'identità, l'interiorità e la responsabilità sono costitutivi, tra l'altro, di ogni soggetto), dunque *responsabile*, dunque capace di *rendere conto* dell'insieme dei « fenomeni » della storia.

La cosa è abbastanza chiara, quando si affronta l'idealismo classico, dove, sotto le specie francamente ammesse dalla Libertà, è l'Uomo (= il Genere Umano = Umanità) a essere il Soggetto e il Fine della storia. Cfr. *Aufklärung*, e Kant, il filosofo più « puro » dell'ideologia borghese. La cosa è chiara anche quando si affronta l'*antropologia* comunitaria piccolo-borghese *filosofica* di Feuerbach (ancora rispettato da Marx nei *Manoscritti del '44*), in cui l'Essenza dell'Uomo è l'Origine, la Causa, e il Fine della storia.

Ma la stessa posizione acquista evidentemente aspetti ancora più erronei nelle interpretazioni fenomenologiche post-husserliane e prekantiene (cartesiane) come quelle di Sartre, dove le tesi kantiane del *Soggetto* trascendentale unico perché uno, e della libertà dell'*Umanità* sono confuse, « schiacciate » e frammentate in una teoria della Libertà *originaria* di una infinità di *soggetti trascendentali* « concreti » (Tran-Duc-Thao diceva poco fa, per far capire Husserl: « noi siamo tutti, voi ed io, ognuno degli " ego trascendentali ", degli " eguali trascendentali " », che sbocca effettivamente nella tesi che « gli uomini » (gli individui concreti) sono *i* soggetti (trascendentali, costitutivi) della storia. Di qui il vivo interesse di Sartre per la « piccola frase » del 18 *Brumaio*, e per una frase di Engels dello stesso tono, che gli calza come un guanto. Ora questa

posizione, che *abbassa* le categorie kantiane a un livello non superiore a quello di una filosofia antropologica (Feuerbach), ma d'una volgare *psico-sociologia filosofica*, non soltanto non ha niente a che vedere col marxismo, ma costituisce una vera assurdità teorica, praticamente impossibile *da pensare* e da sostenere. Basta leggere la *Critica della ragione dialettica*, che annuncia l'avvento di un'etica mai comparsa, per convincersene del tutto.

Proponendo la categoria di « processo senza Soggetto né Fine(i) », noi tracciamo dunque una « linea di demarcazione » (Lenin) tra le posizioni materialistiche dialettiche e le posizioni idealistiche borghesi e piccolo-borghesi. Naturalmente non si può attendersi *tutto* da un primo intervento. Bisognerà « lavorare » sul tracciato di questa « linea di demarcazione ». Ma, come diceva Lenin, così com'è, una linea di demarcazione, se è giusta, basta già nel suo principio a guardarci dall'idealismo, e delimita uno spazio entro cui avanzare.

Beninteso, queste posizioni filosofiche non sono senza conseguenze. Non solo, infatti, in base ad esse si può dire che il marxismo non ha nulla a che vedere con la « questione antropologica » (« Che cos'è l'uomo? »), o con una teoria della realizzazione-oggettivazione alienazione-disalienazione dell'*Essenza Umana* (come avviene per Feuerbach e per i suoi eredi: teorici della reificazione e del feticismo *filosofici*), o anche con la teoria del « decentramento della Essenza umana », che non critica l'idealismo del Soggetto se non nei limiti dello stesso idealismo del Soggetto, rivestito degli attributi dell'« insieme dei rapporti sociali » di cui si parla della VI tesi, — ma esse permettono (tra le altre cose!) di comprendere il senso della famosa « piccola frase » di Marx nel *18 Brumaio*.

Perché la frase *completa* dice « Gli uomini fanno la propria storia, *ma* essi non la fanno a partire da elementi scelti liberamente (*aus freien Stücken*) entro circostanze scelte da essi stessi — *ma* entro circostanze (*Umstände*) che essi si trovano dinanzi (*Vorgefundene*), già date ed ereditate dal passato ». E come se egli avesse previsto che sarebbero state sfruttate un giorno le sue cinque prime parole, e soprattutto la parola « circostanze » da cui Sartre trae delle brillanti conseguenze come il « pratico-inerte », cioè la libertà, Marx, nella prefazione dello stesso *18 Brumaio*, scritta diciassette anni

dopo (nel 1869, due anni dopo *Il Capitale*), scrisse queste righe: « Io mostro invece, » [cioè *contro* l'ideologia di Hugo e di Proudhon, che considerano, l'uno e l'altro, l'individuo Napoleone III come la *causa* « *responsabile* » (Marx), detestabile o gloriosa, del Colpo di Stato] « come *la lotta di classe* [corsivo di Marx] in Francia ha creato delle *circostanze*. [*Umstände*] e una *situazione* che rendono possibile [*ermöglicht*] a un personaggio [un soggetto] mediocre e grottesco di far la parte dell'eroe ».

Bisogna dunque leggere i propri autori da vicino. La storia è proprio un « processo senza Soggetto né Fine(i) », le cui *circostanze* date, nelle quali « gli uomini » agiscono da soggetti sotto la determinazione di *rapporti* sociali, sono il prodotto della *lotta di classe*. La storia non ha dunque, nel senso filosofico della parola, un Soggetto, ma un *motore*: la lotta delle classi.

1° maggio 1973.

Note

1 La categoria di « processo senza Soggetto né Fine(i) » può anche prendere la forma di: « *processo senza Soggetto né Oggetto* ».